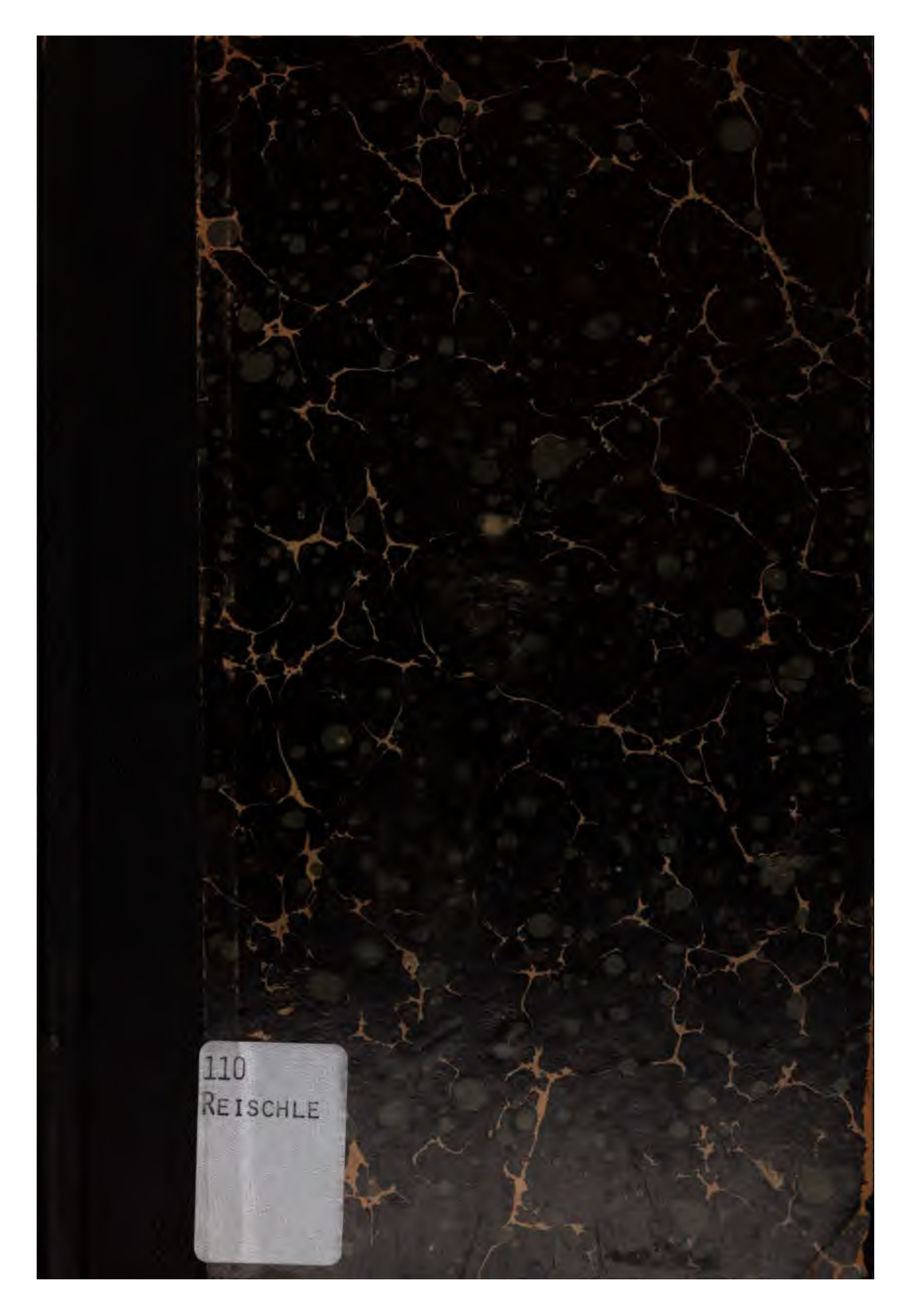
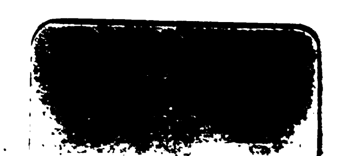






Theologie

und

Religionsgeschichte.

Fünf Vorlesungen

gehalten auf dem Ferienkurs in Hannover
im Oktober 1903

von

D. Max Reischle,
Professor der Theologie in Halle a. S.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

c

C. A. Wagners Universitätsbuchdruckerei in Freiburg im Breisgau.

Vorwort.

Von verschiedenen Seiten bin ich aufgefordert worden, die Vorträge, die ich im Oktober 1903 auf einem Ferienkursus in Hannover gehalten hatte, herauszugeben. Ich stand diesen Wünschen nicht ohne Bedenken gegenüber. Denn einmal wurden bei jenem Ferienkurs meine Vorlesungen, die absichtlich nur die prinzipiellen Fragen behandelten und geschichtlichen Stoff nur zur Illustration heranzogen, durch die Vorträge meines Herrn Kollegen, Professor von Dobschütz, ergänzt, die sich mit den Problemen des apostolischen Zeitalters beschäftigen. Sodann mußte in dem weiteren Kreis, in dem ich dort zu reden hatte, manches gesagt werden, was in der wissenschaftlichen Diskussion als bekannt vorausgesetzt werden darf. Endlich habe ich aus demselben Grunde mich nicht gescheut, auch Gedanken, die ich sonst schon da und dort ausgesprochen, aufzunehmen. — Aber auf der andern Seite mußte ich mir sagen, daß gerade der allgemeine Ueberblick über die vielen Fragen, die der Theologie durch die religionsgeschichtliche Forschung gestellt sind, manchem zur Orientierung willkommen

sein mag, und daß auch manches besondere Problem nur in dem größeren systematischen Zusammenhang seine richtige Beleuchtung finden kann. So übergebe ich denn, dem Vorgang meiner Genossen bei dem Ferienkurs folgend, meine Vorlesungen der Oeffentlichkeit — freilich nur in freier Wiedergabe, da ich vorher nur eine genaue Skizze entworfen hatte. Ich tue es in lebhafter und dankbarer Erinnerung an die Tage, in denen ich mich in Hannover des offenen und freundschaftlichen Austausches theologischer Ansichten erfreuen durfte.

Halle a. S., Januar 1904.

Max Reischle.

Inhaltsverzeichnis.

I. Die Forderung religionsgeschichtlicher Methode.

Erste Vorlesung.

Der Ruf „religionsgeschichtliche Methode!" ertönt heutzutage in der Theologie mit lautem, oft etwas gellendem Ton. Es ist noch nicht lange her, daß er sich hören läßt, etwa 15 bis 20 Jahre.

1. Was ist der Sinn dieser Losung? Sie birgt, wie es bei allgemeinen Schlagworten zu gehen pflegt, mancherlei Gedanken und Bestrebungen in sich. Wir versuchen, durch Zerlegen den Sinn deutlich zu machen.

Lassen Sie mich an einem ganz einzelnen Punkt einsetzen, an dem klar wird, und zwar durch bestimmte Antithese, was das Wort, jedenfalls nach einer Seite hin, besagen will! Für die Erklärung der Apokalypse proklamierte Hermann Gunkel in seiner Schrift über „Schöpfung und Chaos" (Göttingen 1895) eine religionsgeschichtliche Erklärungsweise an Stelle der älteren Methoden; in maßvoller Weise erhob dieselbe Forderung auch Wilhelm Bousset in seinem Kommentar zur Apokalypse (im Meyerschen Kommentarwerk, Göttingen 1896), nachdem er schon vorher in seiner Schrift über den Antichrist (Göttingen 1895) ein Vorspiel gegeben hatte. — Was waren jene älteren Methoden? — Wir können absehen von den früheren unhistorischen Deutungen, die, alle Zeit überfliegend, aus den apokalyptischen Scenen die

Perioden der christlichen Kirchengeschichte herauslasen. Nachdem eine wissenschaftliche Erklärung begonnen hatte, bemühte man sich auf der einen Seite um ein psychologisches Verständnis der Reden des Apokalyptikers: als freie Schöpfungen seiner Phantasie suchte man die gewaltigen Bilder der Apokalypse zu begreifen, indem man zugleich gewisse Anlehnungen an die alttestamentliche Prophetie hervorhob. Damit verband sich auf der andern Seite, in verschiedenem Mischungsverhältnis, die Erklärung aus der Zeitgeschichte, die sich selbst wieder mannigfach verzweigte. Bald sah man in den apokalyptischen Gemälden verborgene Andeutungen vergangener oder gegenwärtiger zeitgeschichtlicher Ereignisse aus der Zeit von Nero, Domitian, Trajan; an manchen Punkten gewiß mit Recht! aber an andern Stellen wurde schon durch das starke Auseinandergehen der Erklärer die Willkür dieses Verfahrens verraten. Bald fand man in den apokalyptischen Schilderungen nicht nur verhüllende Beschreibungen von Vergangenem und Gegenwärtigem, sondern wirkliche Zukunftsweissagungen, bei denen aber Gegenwärtiges (etwa eine eingebrochene Hungersnot oder ein verheerender Krieg, z. B. ein Parthereinfall) die Farben lieferte. Auch daran mag gewiß manches Richtige sein; aber daneben, wieviel willkürliches Herumraten! — Alle diese psychologisch-historischen Erklärungen rechneten zunächst mit Einem Verfasser der Apokalypse als dem Hauptschöpfer der prophetischen Gesichte. — Aber ist es überhaupt eine einheitliche Person, von der das Buch herstammt? Mit dieser Frage trat eine neue Wendung in der Erklärung der Apokalypse ein: die literarkritische Forschung sucht das uns vorliegende Buch als ein Kompositum verschiedener Quellenschriften, oder wenigstens verschiedener Fragmente, oder auch als Umarbeitung einer älteren, etwa jüdischen Vorlage zu verstehen. — Aber diese

neue Erklärungsweise erging sich zum Teil in vorschnellen Zerstückelungen der Schrift. Es fehlte als Grundlage dafür eine Voruntersuchung, nämlich die Forschung nach dem Woher des apokalyptischen Stoffes: sind alle jene Bilder von den sieben Geistern, Fackeln oder Sternen, von den vierundzwanzig Aeltesten, von dem Buch mit den sieben Siegeln, von dem Sonnenweib und dem Drachen von dem Apokalyptiker neu geschaffen? oder waren sie ihm nicht vielleicht schon durch die Tradition in einer stereotyp gewordenen Form gegeben? Gunkel stellte diese Frage; und seine Antwort lautete: vieles von dem Stoff war schon in der jüdischen Apokalyptik zu fester Gestalt kristallisiert. Aber diese hat selbst wieder aus einer noch älteren Traditionsquelle, vor allem aus der babylonischen Mythologie, vieles herübergenommen. Kühn hat Gunkel, vorsichtiger Bousset diese Bahn verfolgt. Aber wie solche Gedanken auch im einzelnen ausgeführt werden mochten, jedenfalls war damit eine neue Erklärungsmethode, die traditionsgeschichtliche, eingeführt, und sie wurde notwendig zur religionsgeschichtlichen; denn in das weite Feld der Religionsgeschichte, der jüdischen, babylonischen, persischen, ägyptischen, hellenischen, sah sich diese Forschung hinausgewiesen.

Hier also, bei der Erklärung der Apokalypse, war diese Methode zu akutem Bewußtsein gebracht, in Antithese gegen andere Methoden. Sie war schon vorher von einzelnen Theologen dringend empfohlen. Vor allem muß Albert Eichhorn als einer ihrer Förderer genannt werden. Er selbst hat zwar nur in kurzer gelegentlicher Darstellung, in einer Untersuchung über „Das Abendmahl im Neuen Testament" (Heft zur Christlichen Welt, Nr. 36, Leipzig 1898), seine Gedanken über religionsgeschichtliche Methode entwickelt, auch er in scharfer Kontrastierung derselben mit der

bloß historisch-kritischen, besonders literarkritischen; aber er hat unermüdlich in dieser Richtung seinen Freunden persönliche Anregung gegeben.

Nicht eine schlechthin neue Wendung in der Theologie war damit eingetreten. Längst vor der geflissentlichen Anpreisung der religionsgeschichtlichen Methode hatte die deutsche Theologie — ich beschränke mich auf diese — ihren Blick über die Grenzen des Alten und Neuen Testaments hinaus erweitert. Einige Nachweise aus der älteren Geschichte der Theologie, die sich leicht vermehren ließen, hat Gunkel für seine Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (Göttingen 1903) sich von Max Scheibe in Leipzig geben lassen. Namentlich auf dem Boden des Alten Testaments haben Forscher wie Wellhausen und Stade, ebenso Robertson Smith, dessen Hauptwerk ins Deutsche übersetzt ist, die israelitische Religion, besonders in ihren Anfängen, aus der übrigen semitischen Religionsgeschichte zu beleuchten versucht, teils durch Analogien, die diese bot, teils durch Kontrastierung mit ihr. Wenn die arabische und phönizische Religion die nächsten Vergleichungspunkte bot, so haben die Funde auf den Trümmerfeldern von Babel die alte Frage nach den Beziehungen der israelitischen zur babylonischen Religion wieder emporgebracht. Und besonders durch Friedrich Delitzsch und seine nur zu sehr aufgebauschten Vorträge ist diese Frage zur Tagesfrage geworden. Es hätte keine bessere Reklame für die jetzt erschienene dritte Auflage des alten Buches über „Die Keilinschriften und das Alte Testament", das Eberhard Schrader schon 1872 herausgab und nun H. Zimmern und H. Winckler in ganz neuer Bearbeitung vorlegen, der Verlagsbuchhandlung in den Schoß fallen können. Mag sein, daß auch die alte Frage nach den Ent-

lehnungen des Judentums aus dem Parsismus, die schon durch Staves und Böklins Untersuchungen (besonders über die Eschatologie), wieder aufgenommen worden ist, einmal wieder zum Tagesgespräch wird. Und auch die noch ältere Frage, was die israelitische Religion aus Aegypten mitgebracht hat, regt sich heutzutage aufs neue. Versucht doch jetzt wieder Daniel Völter in seiner Schrift über „Aegypten und die Bibel" (Leiden 1903) die Urgeschichte unserer Genesis von Aegypten herzuleiten.

Auch auf dem Gebiet des Neuen Testaments ist die Frage nach der Abstammung christlicher Gedanken aus dem späteren Judentum keine neue Frage. Aber besonders seit den achtziger Jahren mehrte sich die Zahl der Schriften, die sich damit beschäftigen: Spitta, Baldensperger, Johannes Weiß, Everling, Lueken faßten sie an verschiedenen Punkten energisch an; auch H. J. Holtzmann ließ sich in seiner neutestamentlichen Theologie, wenn auch nur in gewissen Grenzen, auf diese Zusammenhänge ein. In neuester Zeit mehrten sich auch die Werke, die dieser ganzen Forschung die Stoffgrundlage darbieten wollen. Zu der unentbehrlichen und immer reicher werdenden Materialsammlung, die Schürer in seiner „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu" geliefert hat, kam im Jahr 1903 Boussets lebendige und reiche Schilderung der „Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" und Paul Volz' eingehende Darstellung der „Jüdischen Eschatologie von Daniel bis Akiba". — Aber die Frage nach der Herkunft neutestamentlicher Gedanken blieb nicht auf die Grenzen des späteren Judentums beschränkt. Julius Grill fragte in seinen „Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums" I (Tübingen 1902) nach der Vorgeschichte der johanneischen Begriffe des Logos, des

Lebens, des Lichtes; und er richtete dabei seinen Blick nicht bloß auf das Judentum, sondern ließ ihn über die Gedankenwelt der griechischen religiösen Philosophie, des Gnostizismus, sogar der indischen Religion schweifen. Wilhelm Heitmüller hat den neutestamentlichen Ausdruck „Im Namen Jesu" nicht nur sprachgeschichtlich untersucht, sondern ihn auch in eine umfassende religionsgeschichtliche Beleuchtung gerückt, und ebenso hat er „Taufe und Abendmahl bei Paulus" durch religionsgeschichtliche Parallelen erläutert (beide Schriften in Göttingen, 1903, erschienen). Zusammenfassend hat Hermann Gunkel in der vorhin schon genannten Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" (gleichfalls in Göttingen 1903 publiziert) das Beweismaterial für die These vorgelegt, „daß die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichen Punkten unter entscheidendem Einfluß fremder Religionen gestanden hat", einem Einfluß, der durch das Judentum vermittelt war (S. 1). Otto Pfleiderer endlich, dessen ganze Lebensarbeit ohnedies der religionsgeschichtlichen Richtung vorgearbeitet hatte, hat kürzlich (Berlin 1903) „das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung" darzustellen unternommen.

Es ist verständlich, daß bei der immer wachsenden Ausdehnung der religionsgeschichtlichen Untersuchungen das Bedürfnis eines gewissen Zusammenschlusses der gleichgerichteten Arbeiten sich regte. Die jüngst begonnenen „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" entwerfen ein klares Programm der mutig vordringenden Wissenschaftsgruppe: sie wollen „ein Sammelpunkt zunächst für alle diejenigen Arbeiter sein, die das gemeinsame Bestreben zeigen, die Geschichte der Religion des

Alten und Neuen Testaments im Zusammenhang mit den verwandten, zeitlich und örtlich nahestehenden Religionen des Altertums zu erforschen und darzustellen. Mehr und mehr haben die neuesten Forschungen herausgestellt, daß Geschichte, Kultur und Religion Altisraels und besonders Babylons aufs engste verflochten sind, daß die spätere Entwicklung des Judentums nicht verständlich wird ohne Kenntnis der gleichzeitigen religiösen Bewegungen im Orient und Occident, vor allem des Parsismus und Hellenismus und des ganzen religiösen Synkretismus, der im Orient schon im Perserreiche beginnt und dann unter der Herrschaft der Griechen und Römer immer mehr zunimmt, daß endlich das Verständnis der Entfaltung der Frömmigkeit des Christentums bereits im neutestamentlichen Zeitalter (Paulus, Johannes) und in der nächstfolgenden Zeit — man denke vor allem an die Gnosis — eine wesentliche Förderung von einer genaueren Kenntnis des die neutestamentliche Zeit umgebenden religionsgeschichtlichen Milieus zu erwarten hat". — Sie sehen aus alledem, daß eine ihres Ziels bewußte, siegesgewiß vorrückende Schar von Arbeitern das Losungswort „religionsgeschichtliche Methode" auf ihre Fahne geschrieben hat.

Aber noch auf eine Nebenströmung, die in dem religionsgeschichtlichen Strom mitfließt, muß ich Sie hinweisen. Auch hier mag eine einzelne Aeußerung uns leiten. Heinrich Weinel spricht in der Vorrede seines Buches über „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus" (Freiburg i. Br. 1899) sich dahin aus: „Die Religion ist der theologischen Wissenschaft erster und eigentlicher Gegenstand; erst nach der Betrachtung des religiösen Lebens selbst darf

sich die Theologie den Niederschlägen und Ausgestaltungen der Religion in Institut und Lehre, in Kirche und Theologie zuwenden. Die Nachempfindung und Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens in seiner Ursprünglichkeit ist demnach die erste Aufgabe des theologischen Geschichtschreibers. Er darf nicht dem Menschen gleichen, der sich damit begnügt, dem Lauf des Flusses zu folgen und seine wohltätige oder zerstörende Wirkung auf die Umgebung zu beobachten; er soll vielmehr allem zuvor[1]) dem Rauschen und Sprudeln der Quelle dort lauschen, wo sie aus geheimnisvoller Tiefe der Erde entspringt." — Auch hier eine klare, antithetische Aussprache über das, was, nach einer andern Seite hin, die religionsgeschichtliche Methode will: nicht Kirchen- und Dogmengeschichte ist das Ideal, sondern eine Geschichte der Religion selbst oder der Frömmigkeit. Man wird erinnert an jene verwandte Forderung für die Weltgeschichte, sie solle nicht Staatengeschichte, sondern Geschichte des Kulturlebens sein. Weinel selbst hebt, um das religiöse Erleben der alten Christenheit in seiner ganzen Ursprünglichkeit zu zeichnen, vor allem die gewaltsam ekstatischen Züge hervor, die es nicht nur im apostolischen, sondern auch im nachapostolischen Zeitalter noch an sich trage. Er beruft sich bei diesem seinem Aufspüren des religiösen Erlebnisses auf alte Vorbilder, Gottfried Arnold und Neander, aber er sieht besonders auch in Harnack einen Wegleiter. Harnack selbst hat diese Berufung Weinels auf seinen Vorgang sich gefallen lassen und erklärt: „Ich habe in meinem ‚Lehrbuch der Dogmengeschichte', versucht, diese Geschichte auf dem Hintergrunde der Religions- und allgemeinen Kulturgeschichte zu zeichnen: eine Skizze der eigentümlichen Art

[1]) Von mir gesperrt.

des religiösen Erlebnisses und der Frömmigkeit sollte in allen Perioden die Grundlage bilden für das Verständnis der Lehrentwicklung." . . . „Diese Wendung — sie hat einige meiner Kritiker zu dem Urteil veranlaßt, ich hätte die Grenzen der Dogmengeschichte unstatthaft erweitert — ist nicht ohne Erfolg geblieben" (Theol. Lit.-Ztg. 1899, Kol. 513). Aber Harnack nennt an derselben Stelle auch den, der zuerst die von ihm gegebenen Anregungen aufgenommen und weitergeleitet hat, Hermann Gunkel. In seinem Schriftchen über „Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus" (Göttingen 1888) hat er, wie Harnack es ausdrückt, „auch andern die Augen für die elementaren religiösen Erscheinungen geöffnet und gezeigt, wie abstrakt man verfahre, wenn man überall nur nach einem gleichsam destillierten Glauben forsche" (a. a. O. Kol. 514). Gunkel selbst hat später, in der 2. Auflage jener Schrift (1899), geäußert, daß seine Darstellung noch an gewissen Mängeln leide. Er habe einseitig nur die Frage gestellt: welchen Eindruck ekstatischer Geisteserscheinungen haben die Zuschauer erhalten? nicht: was haben die Pneumatiker selbst erlebt? Auf dieses innerste, geheimnisvolle Erlebnis des Frommen selbst hatte aber vor Gunkel schon ein anderer hingewiesen, Bernhard Duhm, mit seiner Betonung des „Geheimnisses in der Religion".

Schon der Name Gunkels zeigt, daß die zweite Bedeutung des Losungswortes „religionsgeschichtliche Methode!" sich mit der ersten aufs engste verbinden kann und verbunden hat. In beiden Fällen ist aber mit jenem Ruf eine ganz bestimmte Arbeitsweise gefordert worden.

Eine solche hat aber stets einerseits zur Folge, andererseits zur Voraussetzung eine gewisse Gesamtanschauung und Grundstimmung; und auch diese kommt zum Ausdruck in dem Schlagwort „religionsgeschichtliche Methode!" Wenn wir es in diesem seinem allgemeinen Sinn verstehen, so enthält es zwar nicht die Forderung, daß die theologischen Fakultäten überhaupt sich auflösen und in religionsgeschichtliche verwandeln sollen, wohl aber, daß die Theologie dem Christentum grundsätzlich dieselbe Behandlung müsse angedeihen lassen wie allen andern Religionen, die den Gegenstand der geschichtlichen Forschung bilden. Weg also mit allen Voraussetzungen, mit denen man an die geschichtliche Erforschung des Christentums heranzutreten pflegt, vor allem mit dem Anspruch, daß das Christentum durch eine besondere Offenbarungsform von Anfang an der geschichtlichen Betrachtung entzogen sei! Weg also auch mit allen besonderen Fragestellungen und Gesichtspunkten, die nur aus jener Glaubensvoraussetzung, also aus einer dogmatischen Annahme herstammen! So hat z. B. Gustav Krüger die Aufhebung des „Dogmas" vom Neuen Testament verlangt. Wozu eine besondere Einleitung ins Neue Testament? Das Richtige ist allein die Einreihung der neutestamentlichen Schriften in eine umfassendere „altchristliche Literaturgeschichte"! Wozu eine besondere neutestamentliche Theologie? Für die undogmatische, d. h. historische Betrachtung bleibt nur eine Geschichte der Religion des Urchristentums! In keckem Wurf hat Paul Wernle in seinen „Anfängen unserer Religion" (Tübingen-Leipzig 1901) dieses Programm durchzuführen versucht, unter Beseitigung aller dogmatischen Absperrungen des kanonischen Neuen Testaments gegen die übrige Literatur und unter schärfster Hervorkehrung der im Neuen Testament selbst bestehenden

Unterschiede zwischen Jesu Verkündigung und zwischen Paulus und johanneischen Schriften.

Jener allgemeinere Sinn der neuen Losung wurde aber auf den umfassendsten Begriff gebracht durch einen Systematiker, durch Ernst Tröltsch. Eindrucksvoll war seine Schilderung eben deshalb, weil er systematisch die leitenden Gedanken religionsgeschichtlicher Methode herausstellte; eindrucksvoll aber auch dadurch, daß er mit Unermüdlichkeit und mit persönlichster innerer Beteiligung die Notlage vor Augen stellte, in welche die Theologie, aber auch der Theologe selbst, durch die strenge Durchführung der historischen Betrachtung gerate. Drei methodische Grundsätze sind es nach ihm, durch welche eine konsequent historische, also auch religionshistorische Betrachtung bezeichnet ist, die Grundsätze der Kritik, Analogie und Korrelativität. Die grundsätzliche Handhabung der Kritik durchbricht jeden Autoritätsanspruch, mit dem eine Ueberlieferung uns entgegentritt: unerbittlich wird sie trotz dieses Anspruchs einer Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit unterworfen und der Grad der Wahrscheinlichkeit abgemessen, die ihr zukommt. Statt einer unbedingt entscheidenden Macht der Tradition bleibt also nur Wahrscheinlichkeitsberechnung übrig; und indem die unbedingte Geltung der Tradition gebrochen wird, erleidet stets auch ihr Inhalt in vielen Punkten Veränderungen. — Das Hauptmittel der Kritik aber ist die Handhabung der Analogie. Die Prüfung der Berichte aus der Vergangenheit geschieht an der Hand der Frage: lassen sich analoge Vorgänge und Zustände auch in der Gegenwart und anderwärts in der Geschichte beobachten? Gerade nach diesem Maßstab wird das Berichtete für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, für möglich oder unmöglich erklärt. Indem man weiter das Unbekannte und Fremde

nach dem Bekannten und uns Vertrauten zu deuten versucht, wird die Analogie auch leitend bei allen historischen Hypothesen. — Wird aber der Analogie diese Bedeutung eingeräumt, so schlummert darin die Voraussetzung nicht nur von einer prinzipiellen Gleichartigkeit, sondern auch von einer durchgehenden Wechselbeziehung aller Vorgänge, oder der Grundsatz von der Korrelativität alles Geschehens. Alle Vorgänge der Geschichte bilden einen großen Strom, in dem alles in Wechselwirkung miteinander steht. Kein Ereignis, keine Person darf als isoliert betrachtet werden, sondern jedes einzelne Gebilde der Geschichte muß in den Zusammenhang mit andern Erscheinungen und schließlich mit dem Ganzen eingefügt werden. Die historische Methode relativiert dadurch alles, was der Geschichte angehört. Auf diesen drei Grundpfeilern aller Historie ruht auch die „religionshistorische Betrachtung" des Christentums, im weiteren Sinne verstanden.

Also Summa **These 1:** Das Losungswort „religionsgeschichtliche Methode!" bezeichnet a) in einem bestimmten Sinn eine besondere Arbeitsweise in der Erforschung der israelitischen und der christlichen Religion, dahin zielend, daß diese Religionen im Zusammenhang mit den umgebenden Religionen erforscht und dargestellt werden, zugleich auch, daß überall nach Möglichkeit von dem Religionssystem auf das persönliche religiöse Leben zurückgegangen wird; b) in einem allgemeineren Sinn will jenes Losungswort besagen, daß auch das Christentum als Glied der allgemeinen Religionsgeschichte behandelt und darum auch einer streng historischen Betrachtung, nach den Grundsätzen der Kritik, Analogie und Korrelativität aller geschichtlichen Erscheinungen, unterzogen werden müsse.

---

2. Werfen wir nun einen Blick auf die Gründe, aus denen die religionsgeschichtliche Behandlung des Christentums mächtig geworden ist! Einen weit ausschauenden Ueberblick über diese Gründe gibt die akademische Antrittsrede meines Schülers und Freundes, des so früh verstorbenen Kirchenhistorikers Alfred Hegler, über „Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?" (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1903 S. 1 ff.). Auch der systematisch gerichtete Aufsatz meines Freundes Friedrich Traub über „kirchliche und unkirchliche Theologie" (a. a. O. S. 39 ff.) enthält wertvolle Winke in unserer Frage.

Einen Hauptgrund dürfen wir in der allgemeinen Geistesbewegung der Wissenschaft in der Neuzeit erblicken. Schon durch den Namen „religionsgeschichtliche Methode" sind wir vor allem auf die Entwicklung der Religionsgeschichte selbst hingewiesen. Sie ist eine verhältnismäßig junge Wissenschaft: erst in der zweiten Hälfte des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts sind so wichtige Quellen wie das Zend-Avesta und die Oupnekhat (eine Sammlung von Upanischads) bekannt geworden. Einen starken Aufschwung hat die Religionsgeschichte dann — das dürfen die historischen Schwärmer nicht vergessen — genommen durch die Religionsphilosophie, und zwar durch die spekulative Religionsphilosophie Hegels. Sein verfrühter, aber großartiger Versuch, die Vielheit der Religionen zu einer großen Religionsentwicklung, bestehend in dem fortschreitenden Bewußtwerden Gottes (des Absoluten) im menschlichen Geiste, zusammenzuordnen, hat das Interesse auch für die uns fremdartigen Religionen mächtig geweckt und den Boden für ihre Vergleichung mit dem Christentum geschaffen. Aber eine ganz neue Gestalt hat die Religionsgeschichte erst gewonnen durch ihre Verbindung mit der Sprachwissen-

schaft. Uebersetzungs- und Sammelwerke, wie die Sacred Books of the East, haben ein ausgedehnteres Quellenmaterial weiten Kreisen zugänglich gemacht. Und dieses selbst ist durch die Entdeckung neuer Inschriften und Urkunden, auch durch ethnologische und folkloristische Studien zu überwältigendem Umfang angewachsen. — Wie entscheidend die Vermehrung der Quellen für die religionsgeschichtliche Forschung und für ihren Einfluß auf die benachbarten Wissenschaften war, sehen wir gerade an der Theologie besonders klar vor Augen. Die keilinschriftlichen Urkunden haben in Beziehung auf die Chronologie und den Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, auf die Kultur und Religionsentwicklung in Israel eine Menge von Problemen gestellt. Auch wenn wir ganz absehen von dem berauschenden Eindruck, den die wiedererstehende Welt Babels, in dem Vergrößerungsglas von Friedrich Delitzsch gesehen, auf die urteilslose Menge machte, auch wenn wir vieles in Abzug bringen von den kühnen Hypothesen, welche besonders der eine der beiden Neubearbeiter des vorhin (S. 4) genannten Schraderschen Buchs, H. Winckler, in die wissenschaftliche Welt hineinschleudert: es bleibt genug von neuen Arbeitsaufgaben übrig, welche die alttestamentliche Theologie in der nächsten Zeit in Atem halten werden. Und in ähnlicher Weise wurde für die neutestamentliche Wissenschaft das ausgedehntere Bekanntwerden der jüdischen pseudepigraphischen Literatur bedeutsam.

Zugleich mit der Religionsgeschichte half die klassische Philologie die religionsgeschichtliche Strömung in der Theologie verstärken. 1889 trat Hermann Usener, vielleicht der Urheber des Namens auch für die theologische Richtung, mit seinen „religionsgeschichtlichen Untersuchungen" auf den Plan: in ihnen ging er „den zahlreichen Anleh-

nungen und Entlehnungen" nach, „welche unsere christliche mit der alten Welt verknüpfen". Eine Reihe von Schülern folgte ihm in dem Bemühen, die Verbindungslinien zwischen antiker Mythologie und Kultusübung und zwischen dem urchristlichen, weiterhin dem kirchlichen und gnostischen Glauben und Brauch zu ziehen. Es ist bezeichnend, daß fast gleichzeitig mit den von theologischer Seite in Angriff genommenen „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" (s. S. 6) auch von philologischer Seite, unter der Aegide von Albr. Dieterich und Rich. Wünsch, ein Serienwerk, betitelt „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten", zu erscheinen beginnt. Wenn dabei das Augenmerk namentlich auf die Beziehungen der griechisch-römischen Religion zu den orientalischen Religionen sich richtet, so hatte dazu schon Erwin Rohde besonders wirksame Anregung gegeben: in seinem auch künstlerisch vollendeten Werk „Psyche" (1. Aufl. 1891, 2. Aufl. 1898) hatte er zur Erklärung des griechischen Orphismus und Mysterienkultes sich nach fremden, aus dem Orient stammenden Einwirkungen umgesehen. Und indem er zugleich in der hellenischen Welt, die vielen nur als eine Welt der Schönheit und des Maßes erscheint, die elementare Gewalt ekstatischer Religiosität aufdeckte, kam er jenem zweiten Zug religionsgeschichtlicher Forschung, dem Suchen nach dem ursprünglichen religiösen Erlebnis entgegen.

Endlich aber war es überhaupt das Erstarken des Historizismus in der Wissenschaft, was der religionsgeschichtlichen Richtung förderlich war. Mit neuer Kraft erhob sich neben dem naturwissenschaftlichen Interesse das historische: geschichtliche Forschungsmethode wurde immer feiner ausgebildet, geschichtliches Material in immer weiterem Umfang gesammelt und immer übersichtlicher geordnet.

Und so ist das 19. Jahrhundert nicht nur das naturwissenschaftliche, sondern immer mehr ist es auch ein historisches geworden.

Die Wissenschaftsbewegung steht aber immer in engstem Zusammenhang mit der gesamten Stimmung der Zeit; sie bildet den Hintergrund auch für die religionsgeschichtliche Losung in der Theologie. Zum Emporkommen verhalf ihr jene Fin-de-siècle-Stimmung, die Theobald Ziegler in seinen „geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts“ (2. Aufl. Berlin 1901) anschaulich schildert. Wenn in den siebziger Jahren eine arbeits- und tatenfrohe, praktisch-realistische Geistesrichtung mächtig war, im Zusammenhang damit auch eine materialistisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung sich breit machte, so trat bald als Reaktion dagegen eine ästhetisch-mystische, zum Teil auch pessimistische Stimmung daneben. Schopenhauer wurde mehr denn je gelesen. Seine begeisterte Verkündigung brahmanischer und buddhistischer Weisheit, mehr aber noch das unruhige Suchen der Zeit nach neuem Halt lockte die Vorliebe für Okkultismus und Theosophie hervor. Auch Nietzsche hat, trotz des naturalistischen Einschlags in seiner Philosophie, mit seiner Lehre vom Uebermenschen, auch schon mit seiner ganzen, wie Opium wirkenden Schreibweise, eine neue Romantik emportragen helfen, jene Geistesrichtung, die wohl dazu fähig und willig ist, mit Phantasie und Gefühl sich in alles und jedes geistige Leben hineinzudenken und hineinzufühlen, nicht aber dazu, irgendwo einen festen Ruhepunkt und sicheren Standort zu finden, von dem aus ein klares Urteil und entschlossenes Wirken mit bestimmtem Ziele möglich wäre.

Dies alles hat auch in der Theologie nachgezittert. Auch in ihr ist nach der Zeit Ritschls das systematische

Interesse bald erlahmt und ein Historizismus emporgekommen, mit ihm ein grübelndes Sichvertiefen in das Irrationale der Religion; damit zugleich eine antidogmatische und antikirchliche Stimmung. Die Namen Carlyles mit seinem kraftvollen Zeugnis von „Helden und Heldenverehrung", Lagardes mit seiner Geringschätzung alles kirchlichen „Christentums" und seiner schwärmerischen Erhebung des ursprünglichen, vorpaulinischen Evangeliums, mit seinem gleichschwebenden Interesse für alle echte Religiosität, bezeichnen uns gewisse Kanäle, durch welche diese Geistesart einströmte. Auch Kierkegaards bittere Kritik am kirchlichen Leben, durch Schrempf erneuert, lenkte von Kirche und Dogma ab und auf das Innere des religiösen Lebens hin. Nietzsche hat, in Männern wie Bonus, gewiß nur in gebrochenen Strahlen auf die Theologie eingewirkt, aber auch dieses gebrochene Licht wirkte zersetzend auf die Dogmatik, und in seinem Halbdunkel gedieh jener Kultus der urwüchsigen Religiosität. Nehmen wir dazu endlich noch die soziale Frage und Naumanns originelle, aber absichtlich unsystematische und wechselnde Gedanken über Religion und Christentum! — so haben wir damit wohl nach den wesentlichen Seiten hin den Boden bezeichnet, auf dem die religionsgeschichtliche Richtung gedeihen konnte. Alle diese Bewegungen der modernen religiösen Welt hat uns, gleichsam auf der Bühne, die „Christliche Welt" vorgeführt, eben darum weniger ein sicher leitendes und erziehendes Gemeindeblatt, als ein Spiegelbild der mancherlei Bestrebungen in den Kreisen derer, die als Glieder dieser modernen Welt doch selbst Christen bleiben und eine für jene geeignete Form des Christentums finden wollen. Wohlverständlich, daß auf diesem Hintergrund auch in der theologischen Wissenschaft die Systematik im Preise sank und dagegen

die religionsgeschichtliche Versenkung in das mannigfaltige religiöse Leben mehr Anklang fand!

Mit Recht hat Gottschick (in der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1903 S. 77ff.) noch bestimmter die Frage gestellt: Warum sind gerade solche Kreise, die anfangs von der Ritschlschen Theologie beeinflußt wurden, zu Trägern der religionsgeschichtlichen Losung und zu Anhängern der „Unkirchlichkeit der Theologie" geworden? Auch Gottschicks Antwort halte ich im wesentlichen für richtig. Fürs erste hat, wie mir scheint, gerade Ritschl durch seine originelle Anfassung des Neuen Testaments und der Dogmengeschichte überhaupt ein neues Interesse für historische Studien geweckt; Harnacks Arbeiten geben davon lebendiges Zeugnis. Aber es sind auch durch Ritschls dogmatische Anschauungen gewisse geschichtliche Fragen lebhaft angeregt worden. Je mehr er die Person Jesu in den Mittelpunkt der Glaubenslehre rückte, desto dringender wurde die Frage, ob die Glaubensanschauung von Jesu Christo mit unserer geschichtlichen Erkenntnis seiner Person zusammenstimmt. So hat uns einst, als wir Ritschl kennen lernten, sogleich das Problem ergriffen, ob und inwieweit unsere Glaubenserkenntnis von Jesus Christus sich mit der geschichtlichen Erforschung seines Lebens, die doch stets bloße Wahrscheinlichkeitserkenntnis erbringt, in Einklang bringen oder davon unabhängig machen lasse. Ebenso wurde dadurch, daß Ritschl den ethisch gefaßten Begriff des Reiches Gottes zum Mittelpunkt der Dogmatik und Ethik machte, die Frage herausgefordert, ob das Neue Testament nicht einen andern, rein eschatologischen Begriff habe. — Fürs zweite ist gerade in seiner exegetischen Beweisführung Ritschl oft mit Gewaltsamkeit verfahren. Nicht selten hat er das Neue Testament so gedeutet, daß es zu seinen syste-

matischen Grundanschauungen stimmte; auch sein Grundsatz, daß das Neue Testament im wesentlichen aus dem Alten Testament selbst, nicht aus dem Judentum zu verstehen sei, hat dazu mithelfen müssen. Auch wir Schüler Ritschls sind zum Teil in die Bahn gezogen worden, daß wir die für uns verwendbaren ethischen Anschauungen auch unmittelbar im Neuen Testament wiederfinden wollten, z. B. in der Lehre vom Geist. Noch ist es mir lebhaft erinnerlich, wie ich aus dieser allzu dogmatischen Deutung des Neuen Testaments aufgeschreckt wurde durch Gunkels Schrift über den Geist (1888): sie zeigte mir in greller Beleuchtung, daß mit jener ethischen Auffassung doch nur die eine Seite der neutestamentlichen Vorstellung vom Geist erfaßt ist. — Zu den exegetischen Gewaltsamkeiten kamen fürs dritte auch noch andere Einseitigkeiten der Ritschlschen Theologie, die weiter trieben. So zog z. B. Ritschl die Religionsgeschichte nur in sehr beschränktem Umfang in den Kreis seiner Betrachtung. Zwar wo er es tat, zeigte sich stets sein genialer intuitiver Blick für die Hauptsache; aber er tat es doch nur selten. Und den Gedanken von einer Offenbarung Gottes auch in andern Religionen hat er schon durch seine ganze Fragestellung: wo haben wir die für uns maßgebende Offenbarung oder Erweisung Gottes? in den Hintergrund gerückt. Auch in der Auffassung des religiösen Lebens geht er entschlossen sogleich los auf die normale Gestalt der Religion in ihrer Wechselbeziehung mit der Sittlichkeit; dagegen die naturhaften Formen, in denen das religiöse Leben aufgetreten ist und die auch auf dem Boden des Christentums noch hereinragen, z. B. in der Mystik, schiebt er mit raschem Widerwillen beiseite. Endlich in der Auseinandersetzung zwischen christlichem Glauben und Welterkennen hat er sich

seine philosophischen Gedanken, im Anschluß an Kant, oft allzu souverän zusammengerafft.

Wir älteren Schüler Ritschls, die wir von einer andern Theologie aus zu ihm gekommen waren, sahen solche Mängel wohl auch. Aber wir hatten durch ihn eine Befreiung erfahren, eine Befreiung von dem Gesetz einer kirchlichen Theologie, oder von jener Beugung des christlichen Glaubens unter das Joch der Metaphysik, wie sie z. B. in Biedermanns Dogmatik uns entgegentrat, oder von einer Vermittlungstheologie, in der wir keinen sicheren einheitlichen Standpunkt unserer dogmatischen Anschauungen gewannen. Zur Freiheit hatte uns die klare Feststellung der dogmatischen Aufgabe verholfen, daß wir die Gottes-, Welt- und Lebensanschauung der an Jesum Christum glaubenden Gemeinde aus dem Mittelpunkt dieses Glaubens heraus darzulegen haben. Dankbar dafür, legten wir uns auch jene Mängel zurecht, und suchten leise weiter- oder umzubilden. — Andere, jüngere Theologen dagegen, die eine frühere Theologie nicht mehr durchlebt hatten, sondern nur unter Ritschls theologischen Anregungen herangewachsen waren, hatten eben deswegen auch Ritschls Gedanken nicht mehr in jener befreienden Macht und darum auch nicht mehr mit der vollen inneren Beteiligung erfaßt. Ohne Bedenklichkeit haben sie darum auch einen von Ritschl abweichenden Weg eingeschlagen, und sich, in kräftiger Reaktion gegen seine Einseitigkeiten, der religionsgeschichtlichen Betrachtung zugewandt.

Wir fassen zusammen in **These 2**: Die Forderung einer religionsgeschichtlichen Gestaltung der Theologie ist mächtig geworden durch die heutige wissenschaftliche Bewegung in Religionsgeschichte, Philologie und Geschichtswissenschaft, sowie durch die veränderte Gesamtstimmung

unserer Zeit. Speziell in der Theologie der Neuzeit hat dazu neben andern Einflüssen der Gegensatz gegen gewisse Einseitigkeiten der Ritschlschen Theologie beigetragen.

---

3. Wenn die religionsgeschichtliche Methode nun tatsächlich da ist, so bringt sie ein Problem für die Theologie mit sich. — Schon in der Proklamation ihrer Arbeitsweise liegt implizite die Behauptung, daß der bisherige Betrieb der Theologie nicht genüge. Hat doch die Theologie in ihren historischen und systematischen Disziplinen immer das Christentum in gewissem Maße isoliert und es als Offenbarungsreligion den andern Religionen gegenübergestellt. Und sie hat sich auch ganz wesentlich mit der Kirche und dem Dogma abgegeben: die historische Theologie hatte stets zu ihren zentralen Disziplinen die Kirchen- und Dogmengeschichte, nur nebenbei und an zweiter Stelle die Geschichte der Frömmigkeit; ebenso hat die systematische Theologie sich stets mit der in der Kirche geltenden Lehre auseinandergesetzt und eine für die Kirche gültige Lehre festzustellen gesucht. So erhebt sich die Frage: kann und soll diese von den Gesichtspunkten der Kirche und der kirchlichen Lehre geleitete Behandlungsweise der Theologie durch die religionsgeschichtliche Arbeitsmethode ersetzt oder ergänzt werden?

Aber sowie wir diese Frage stellen, wird das Problem noch viel umfassender. Ist denn, wenn wir mit der religionsgeschichtlichen Methode zugleich jene allgemeineren Gedanken aufnehmen, die hinter ihr stecken, überhaupt noch eine theologische Behandlung der verschiedenen Disziplinen möglich? Löst sich dann nicht überhaupt die Theologie auf in allgemeine Religionsgeschichte? Ueberall

beruht doch der gesonderte Betrieb einer christlichen Theologie einerseits auf der *Glaubensvoraussetzung*, daß dem Christentum, gegenüber allen andern Religionen, eine sonderliche wissenschaftliche Arbeit gewidmet werden muß, weil ihm Allgemeingültigkeit zukommt, anderseits auf der *Abzweckung*, zu der Erbauung der christlichen Kirche mitzuwirken. Durch beides wird der theologische Stoff davor geschützt, den verschiedenen zerstreuten Gebieten der Wissenschaft anheimzufallen, durch beides also die Einheit der theologischen Wissenschaft getragen. Wird nun nicht durch den allgemeinen Grundsatz religionswissenschaftlicher Behandlung jener Glaubensvoraussetzung und diesem kirchlichen Zweck, damit aber auch einer einheitlichen Theologie ein Ende gemacht?

Diese doppelte Frage, nach der Notwendigkeit einer Ergänzung der theologischen Arbeitsweise und nach der Berechtigung einer theologischen Behandlungsweise überhaupt, stellt sich ein sowohl auf dem Gebiet der *exegetisch-historischen*, als auf dem der *systematischen Theologie*. Wir wollen die Doppelfrage auf beiden Gebieten in unsern folgenden Vorträgen aufnehmen.

These 3: Aus dem Vordringen der religionsgeschichtlichen Losung erwächst ein doppeltes Problem für die Theologie: a) wie weit sie in ihrer Arbeitsweise (vgl. These 1 a, S. 12) jenem Losungswort Rechnung tragen soll; b) wie weit auf dem Boden jenes allgemeinen Losungswortes (vgl. These 1 b, S. 12) überhaupt noch eine Theologie mit ihrer Glaubensvoraussetzung und kirchlichen Abzweckung lebensberechtigt ist. Diese doppelte Frage ist ebensowohl A) für die exegetisch-historische, als B) für die systematische Theologie zu stellen.

II. Religionsgeschichtliche Methode und historische Theologie.

Zweite Vorlesung.

Hat die religionsgeschichtliche Arbeitsweise wirklich ein Recht, Einlaß fordernd an die Pforten der historischen Theologie zu pochen? Sie verfolgt jedenfalls ein an sich ganz berechtigtes Ziel. Nicht davon will ich reden, daß es überhaupt erwünscht ist, wenn irgendwo der Horizont der theologischen Forschung sich erweitert, wie dies durch die Kenntnis anderer Religionen geschieht. Auch nicht nur das will ich hervorheben, daß wir jede engere Berührung mit andern Wissenschaften freudig begrüßen dürfen, da unsere Theologie stets in gewisser Gefahr ist, vor deren unangenehmen Resultaten in den Schmollwinkel sich zu flüchten und von dort aus Protest zu erheben. Sondern wichtiger ist etwas anderes: die religionsgeschichtliche Betrachtung macht vollen Ernst mit der Geschichtlichkeit auch der biblischen Religionen. Wir haben es gelernt, die wahre Menschheit Jesu nicht mehr bloß als ein Teilhaben an der abstrakten allgemeinen Menschennatur, sondern als ein Leben in konkreten geschichtlichen Beziehungen zu seiner Zeit und Umgebung zu fassen. Er ist herangewachsen auf dem Boden seines Volkes, unterwiesen in der Religion der Väter; darum läßt sich auch seine Verkündigung, mit

der er sich an seine Volksgenossen wendet, jedenfalls nur dann völlig verstehen, wenn man sie in ihrem gegensätzlichen und verwandtschaftlichen Verhältnis zu der Religion des damaligen Judentums betrachtet. Jedenfalls läßt sich dabei trotz aller Verschiedenheit eine gewisse Verwandtschaft nachweisen, z. B. zwischen der Engel- und Dämonenlehre Jesu und der der jüdischen Religion. Ebenso ist es aber unbestritten, daß auch weiterhin im Neuen Testament gewisse Einflüsse des Judentums wahrzunehmen sind, z. B. in der Anwendung der allegorischen Erklärung und der Aufnahme einzelner apokrypher Zitate. So viel hat selbst Ritschl, trotz aller seiner Sprödigkeit in diesem Punkte, zugestanden. Und vollends zeigen uns schon die Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten, wie viele fremde, nun besonders hellenische, Gedanken rasch in das Christentum eingeströmt sind. Aber auch das Alte Testament hat seine augenfälligen Analogien mit andern Religionen: in Babylon wie in Israel eine Sintflutgeschichte, da wie dort ein ähnliches Bild vom Weltgebäude, da wie dort analoge Rechtssätze, da wie dort eine Psalmendichtung; ebenso zwischen Parsismus und späterem Judentum zweifellose Berührungen in der Eschatologie, in der Lehre von den Engeln und den bösen Mächten, Berührungen sogar bis auf den Namen — denken Sie an den Dämon Asmodi im Tobiasbuch! — Wenn aber solche Tatsachen vorliegen, dann ist es doch gewiß nicht nur berechtigt, sondern unumgänglich notwendig, sich gründlich auf die Frage einzulassen: wie weit reichen solche Beziehungen? welcher Art sind sie? bloße Analogien oder Abhängigkeitsverhältnisse? und wenn in der Bibel Fremdes übernommen ist, handelt es sich dann um bloße Entlehnung oder Verarbeitung des übernommenen Materials? und welche Bedeutung haben die etwaigen fremden

Elemente für das praktische Leben der biblischen Religionen? Daß diese Fragen, die nun einmal da sind, sachkundige, d. h. religionsgeschichtlich fundierte Antwort verlangen, dafür hat uns besonders der Streit über Babel und Bibel den schlagenden Beweis geliefert. Wie wenig Wert hatte in ihm die Flut von wohlgemeinten, aber nicht genügend orientierten theologischen Vorträgen und Schriften! wie wertvoll sind dagegen solche Schriften, die wirklich den Stoff beherrschen! Ich rechne zu ihnen namentlich H. Gunkels Aeußerungen zu der Frage, wie die Broschüre über „Israel und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion" (Göttingen 1903), auch den Aufsatz über „die jüdische und die babylonische Schöpfungsgeschichte" (in der Deutschen Rundschau, Mai 1903) und über „babylonische und biblische Urgeschichte" (Christl. Welt 1903, Nr. 6). Es ist mir um so mehr Bedürfnis, dies gleich zu Beginn dankbar zu bezeugen, weil ich im folgenden gerade auch gegen Gunkel polemisieren muß.

Auch jenes andere Bestreben der religionsgeschichtlichen Forschung, überall dem ursprünglichen Leben nachzuspüren, ist an sich gewiß berechtigt. Seit Schleiermacher ist die Unterscheidung zwischen Religion und Theologie ein unverlierbarer Besitz der theologischen Wissenschaft geworden. In der systematischen Theologie bemühen wir uns, den Streit in der Lehre durch Zurückgreifen auf das religiöse Erleben zu klären und zu schlichten. Sollte darum nicht auch in der historischen Theologie dieses Verfahren Aufnahme finden? Mit Recht bemüht sie sich mehr und mehr um ein Nacherleben der Religion; und ich freue mich, daß der Ausdruck „hypothetisches Nacherleben", den ich einst (in einer Schrift über „die Frage nach dem Wesen der Religion", Freiburg i. Br. 1889, S. 15) für dieses innere Ver-

ständnis des geschichtlichen Lebens zu prägen versuchte, unter der Hand von vielen akzeptiert worden ist. Wie die historische Theologie, so hat auch die Religionsgeschichte darin ein höheres Ziel gewonnen. Wenn sie früher oft in der Schilderung der Gottesvorstellungen aufging, und etwa noch einiges über den Kultus und die Lebensvorschriften einer Religion hinzufügte — so war es noch damals, als ich in meinen Studienjahren die zu ihrer Zeit sehr bedeutende Religionsgeschichte von Rudolf Roth hörte —, so sieht sie jetzt ein viel höheres Ziel vor sich, nämlich das Beten der Frommen in den verschiedenen Religionen zu belauschen, ihr religiöses Erleben innerlich zu verstehen. Wir dürfen auch gewiß nicht leugnen, daß bedeutende Fortschritte gemacht sind in der Kunst, dieses Innerste zu erfassen und zu schildern. Aehnlich wie die Freilichtmalerei und der Impressionismus erst gelehrt haben, gewisse Farbenabtönungen der Wirklichkeit zu beachten und im Bild wiederzugeben, so ist auch Denken und Sprache zu immer größerer Verfeinerung gelangt in der Kunst, Religion zu beobachten und darzustellen.

Darum, die religionsgeschichtliche Strömung läßt sich nicht in ihrem Lauf künstlich aufhalten oder durch Machtsprüche der Kirche verbieten. Man muß zusehen, wie weit die Forschung auf diesem Wege kommt. Vielleicht wird sie manchen Irrweg dabei einschlagen, vielleicht neben Brauchbarem auch vielen Wust von Antiquitäten zu Tage fördern, aber in all dem kann doch schließlich nur die wissenschaftliche Arbeit sich selbst korrigieren.

Wohl aber ist es angezeigt, daß die für den neuen Weg Begeisterten sich selbst an die Gefahren erinnern, die auf ihm drohen.

Die gewöhnliche Gefahr, die sich bei jedem Einschlagen einer neuen Richtung in der Wissenschaft einstellt, ist die einer Ueberschätzung des Neuen. Gunkel sagt in seiner Schrift über den heiligen Geist in der Vorrede der zweiten Auflage (S. VI) beim Rückblick auf die erste: „Mußte doch damals (also 1888!) jeder angehende Forscher für sich mit saurem Schweiß erst die Fundamente wissenschaftlicher Exegese des Neuen Testaments erobern.“ So stehen die Dinge denn doch nicht; und erfreulicherweise hat Gunkel selbst eine viel breitere Grundlage tüchtiger Schulung unter den Füßen als die erst von ihm neu eroberten „Fundamente“. Etwas gerechter urteilt er in der Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ (Göttingen 1903, S. 6). Hier gibt er zu, daß die früheren neutestamentlichen Kommentare die Aufgabe, auf die sie sich beschränkt haben, nämlich die präzise Wiedergabe der Aussagen der Schriftsteller, „in anerkennenswerter Gewissenhaftigkeit, mit einer bewunderungswürdigen logischen Exaktheit“ zu erreichen strebten. Aber er fügt auch hier hinzu, daß „die genaue Wiedergabe und die logische Interpretation nur die Vorbereitung für das eigentliche lebensvolle geschichtliche Verständnis“, für die „Erklärung“ oder „geschichtliche Einreihung“ sein darf. Darin scheint doch angedeutet zu sein, daß das religionsgeschichtliche Verständnis der biblischen Gedanken das eigentliche Ziel der Wissenschaft sei. Schon Wellhausen hat dagegen eingewandt, die Aufgabe des Exegeten sei es allein, den Sinn zu erkennen, den die Schriftsteller, z. B. die apokalyptischen, mit ihrem Texte verbunden haben; die etwaige Herkunft des apokalyptischen Stoffs habe vielleicht antiquarisches, aber kein exegetisches Interesse. Wenn man diese Worte, gewiß in Wellhausens Sinn, dahin abändert, jene Herkunft habe nur insoweit exegetisches Interesse, als

daraus der Sinn verständlich wird, den die Schriftsteller selbst mit ihrem Stoff verbunden haben, so scheinen sie mir ganz richtig zu sein. Denn das Mitdenken der Gedanken, die die biblischen Autoren in ihren Text gelegt haben, das Nacherleben des religiösen Lebens, das sich darin ausspricht, bleibt in der Tat das Hauptziel der Schrifterklärung. Eben darin aber haben Männer der verschiedensten Richtung zusammengearbeitet, in einer treuen Vertiefung in die Sache und in klarer methodischer Forschung, die nicht erst durch die Religionsgeschichte zur Wissenschaft erhoben zu werden braucht.

Auf Grund der exegetischen Arbeit sind aber auch zusammenfassende Darstellungen der Geschichte in Angriff genommen und so bedeutende Werke hervorgebracht worden, wie Wellhausens „Israelitische und jüdische Geschichte" und Weizsäckers „Apostolisches Zeitalter" bei allem Problematischen ihrer Resultate jedenfalls sind. Mit Recht sagt Hegler (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1903, S. 22): „Die Theologen, welche erst von der Uebernahme der Devise ‚religionsgeschichtlich' die Einbürgerung historischer Methoden in der Theologie erwarten, finden die Hauptarbeit im Urchristentum durch die historisch-kritische Theologie des 19. Jahrhunderts schon getan vor. Um sie zu tun, bedurfte es der harten und auf das Prinzipielle gerichteten Arbeit Baurs und seiner Schule, der Versenkung in die Tiefe des Bewußtseins Jesu und den Geist des apostolischen Zeitalters durch Baurs Nachfolger. Größeres, als in Karl Weizsäckers Werken geschaffen ist, haben die Jüngeren nicht geleistet, nicht einmal versprochen. Diese Werke kommen der Zeit nicht entgegen, die nach ‚Religionsgeschichte' drängt, aber man darf schon heute sagen: sie werden sie überdauern. Ihre Methode war nicht aus fremdem Gebiet entlehnt, sie

ist aus der Sache herausgewachsen; es sind nicht religionswissenschaftliche Werke, es sind Gaben, welche die Theologie der Religionswissenschaft als ihr Eigenes darbringen kann." — Solchen Werken reiht sich Harnacks Dogmengeschichte an; wie wenig läßt sie sich auf religionsgeschichtliche Forschung ein, und doch, welche Fülle von neuen Gesichtspunkten hat sie für die geschichtliche Erkenntnis eröffnet!

Angesichts dieser Leistungen der Vergangenheit scheint die Begeisterung für den neuen Weg etwas übertrieben. Aber allzu tragisch darf man dies Ueberschäumen nicht nehmen. Solches wiederholt sich bei allen neuen Ansätzen in der Wissenschaft. Und ich weiß wohl, daß auch mancher Anhänger der religionsgeschichtlichen Methode ruhiger und maßvoller über sie denkt. Gegen das Urteil z. B., das Bousset über die religionsgeschichtliche Erklärung der Apokalypse in seinem Kommentar abgibt (Göttingen 1896, S. 143), finde ich nichts einzuwenden: bei aller Anerkennung ihres Rechts hebt er hervor, daß sie die Forschung auf einen gefährlichen und unsicheren Boden führt, ferner daß durch sie die zeitgeschichtliche und literarische Methode keineswegs entbehrlich wird.

Neben der allgemeinen Gefahr der Ueberschätzung des Neuen stellen sich aber auch besondere, in der Sache selbst liegende Gefahren ein. Fürs erste nenne ich die Neigung zu evolutionistischen Konstruktionen. So stellt z. B. A. Eichhorn in seiner Schrift über „das Abendmahl im Neuen Testament" die Frage, welche Entwicklungsstufen sich in der Auffassung der urchristlichen Gemeinde vom Tode Jesu Christi naturgemäß unterscheiden lassen. Erste Stufe: der Tod ist nicht messianische Tat Jesu, sondern ein Erleiden menschlicher Gewalt, der dunkle Hintergrund, das Rätsel, das erst gelöst werden muß durch den Glauben an

die Auferstehung. Zweite Stufe: der Tod Jesu wird positiv wenigstens insofern gewertet, als seine Notwendigkeit aus der alttestamentlichen Weissagung abgeleitet wird. Dritte Stufe: der Tod Jesu wird direkt als heilsbedeutsam für die Gemeinde, als ein Opfer, anerkannt. Zwar läßt es Eichhorn offen, daß Jesus selbst vielleicht nicht nur auf der ersten Stufe stehen geblieben sei (S. 10); er hält es für möglich, daß auch die Gemeinde sehr frühe schon die erste und die zweite Auffassung miteinander verbunden habe (S. 11); aber dabei bleibt er, die dritte Auffassung sei jedenfalls nicht die älteste. — Aber wie, wenn Jesus, der doch gewiß im Alten Testament lebte, seinen Tod selbst schon unter den Gesichtspunkt der Erlösungstat und des Opfers, genauer des Bundesopfers, gestellt hat? ist es berechtigt, um jener natürlichen Stufenfolge willen die Worte Jesu, die dahin weisen, beiseite zu setzen?

Eine zweite Gefahr scheint mir die Ueberschätzung der Analogie und ihre Umsetzung in Abhängigkeitsverhältnisse zu sein. In seiner Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" führt Gunkel eine ganze Reihe von Punkten auf, in denen sich Parallelen zum Neuen Testament in andern Religionen auffinden lassen. Außer den verschiedenen apokalyptischen Bildern und Szenen weist er hin auf die Kindheitsgeschichten der Evangelien, auf die Tauf-, Versuchungs- und Verklärungsgeschichte, auf die Berichte über Himmel- und Höllenfahrt und über die Auferstehung Jesu, besonders auf das „nach dreien Tagen", auf die Entstehung der Sonntagsfeier in der urchristlichen Gemeinde und die Lehre des Paulus von der Taufe. Gewiß, Analogien lassen sich in allen diesen Punkten feststellen; aber auch schon Abhängigkeitsverhältnisse direkter oder indirekter Art? Auf das

letztere drängt doch Gunkel hin. Dabei muß die Hypothese von einem gnostisch-spekulativen Judentum, das selbst aus dem Orient geschöpft und auf die neutestamentliche Christologie mächtig eingewirkt hat, uns aber leider „zum großen Teil verschüttet ist", eine bedenklich große Rolle spielen. Daß es schon in der apostolischen Zeit einen jüdischen Gnostizismus gab, ist allerdings auch mir wahrscheinlich; aber seine große Vermittlerrolle zwischen den orientalischen Religionen und dem Christentum ist eine phantasievolle Hypothese. Ich kann den Eindruck nicht los werden, daß in Gunkels Schriftchen durch Häufung aller möglichen Analogien den Lesern das Zugeständnis einer Abhängigkeit abgelockt, durch die Summierung möglichst vieler schwacher Gründe der Schein eines starken Grundes geweckt werden soll. — Dabei will ich nicht leugnen, daß, ganz abgesehen von der Abhängigkeitsfrage, auch schon der Nachweis von Analogien seine Bedeutung haben kann: es kann dadurch bald gegensätzlich die Eigenart der alt- und neutestamentlichen Gedanken beleuchtet werden, bald auf die Gleichartigkeit biblischer Erzählungen und Anschauungen mit dem, was wir in andern Religionen haben, z. B. auf das Hereinwirken von Legende und Spekulation, ein Licht fallen. Aber schon die richtige Verwertung dieser Analogien ist eine sehr schwierige Sache. — Und doppelt vorsichtig muß man sein mit der Behauptung von Entlehnungen. Es ist ein regulativer Grundsatz aller geschichtlichen Wissenschaft, daß sie die einzelnen Erscheinungen der Geschichte zuerst aus ihrer eigenen Entwicklungsreihe zu verstehen versucht und dann erst zur Annahme fremden Einflusses greift. Vor allem aber dem Theologen legt außerdem noch andere Rücksicht, und zwar nicht etwa nur opportunistische Berechnung, sondern sein Beruf, der christ-

lichen Gemeinde zu dienen, die Pflicht besonderer Vorsicht auf. Gunkel selbst erkennt diese Pflicht ja im Vorwort seiner Schrift ausdrücklich an. Damit kontrastiert es aber in eigentümlicher Weise, wenn er, der Theologe, nun doch durch den Assyriologen Zimmern sich an Vorsicht übertreffen läßt. Gerade in Beziehung auf die von Gunkel hervorgehobenen Punkte der Analogie erklärt Zimmern in seiner populären Schrift über „Keilinschriften und Bibel" (Berlin 1903), „daß von einer endgültigen Lösung dieser Probleme noch keine Rede sein kann, die Erörterung über sie vielmehr in den ersten Anfängen steht" (S. 39).

Als dritte Gefahr stellt sich bei der Forschung nach dem ursprünglichen religiösen Erlebnis die Neigung ein, es möglichst drastisch und urwüchsig zu schildern, seine Irrationalität und Paradoxie so grell als möglich zu beleuchten. Eine „atavistische Theorie" findet ihre Freude daran, in der religiösen Vorstellungswelt uralte „Ueberlebsel" aufzuspüren; und nicht selten weckt jene naturwissenschaftliche Parallele dabei den leeren Schein, als sei die Sache selbst erklärt durch die Beobachtung, daß überhaupt auf religionsgeschichtlichem Gebiet „Triebe und Keime niedriger Entwicklungsstufen, die auf den höheren Stufen verkümmerten oder verschwanden, später plötzlich wieder hervorschießen, natürlich in, den Umständen entsprechend, veränderter Gestalt" (W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus. Göttingen 1903, S. 47). — Gewiß liegt auch darin eine berechtigte Reaktion gegen frühere Neigungen zum Spiritualisieren. Heute sind wir bereits in das Gegenteil geraten: kein schlimmeres Verbrechen gibt es als „Spiritualisierung". Und doch will mir's scheinen, als sei auch bei jenem Erfassen der Dinge in ihrer „Urwüchsigkeit" oft mindestens ebensoviel Phantasie aufgewendet als bei dem

verpönten Spiritualisieren. Hat die Phantasie doch in der Tat einen weiten Spielraum, wenn sie aus den Aeußerungen, oft auch aus den stereotyp gewordenen Formen religiösen Lebens, die uns vorliegen, das erraten soll, was die Frommen selbst ursprünglich gedacht, gefühlt und erlebt haben. — Und wenn nun dieses Ursprüngliche in möglichstem Kontrast zu unsern Gedanken, Gefühlen und Erlebnissen geschildert ist, ist es damit auch schon wirklich verstanden? Die Beleuchtung durch den Kontrast gibt oft mehr nur ein gewisses ästhetisches Auffassen, als ein wirklich inneres Verständnis. Ein solches wird doch immer nur dadurch erreicht, daß in dem uns Fremden irgend ein dem unsrigen verwandtes und verständliches Leben entdeckt wird.

Eine vierte Gefahr ist die Ueberschätzung der Form gegenüber dem Inhalt. Wenn irgendwo, so trifft es bei den religiösen Vorstellungsformen zu: si duo dicunt idem, non est idem. In derselben Form einer religiösen Vorstellung oder Zeremonie kann sich bei verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten ein sehr verschiedener Inhalt bergen. Daher ist auch, wenn wir die Herkunft von Formen des religiösen Lebens erkannt haben, dieses selbst damit noch keineswegs erkannt. Eine Analogie mag das erläutern! Woher stammen die Formen der deutschen Weihnachtsfeier? Vielleicht zu einem großen Teil aus altheidnischen Bräuchen. Aber mit diesem Aufschluß über die Herkunft ist gewiß noch nicht klar gemacht, was deutsche Weihnachtsfeier in der Gegenwart ist und bedeutet. Aehnlich ist's mit den Formen des religiösen Lebens. Die wesentliche Frage bleibt, mit welchem besonderen Inhalt sie erfüllt sind. — Das ist gewiß nicht von allen religionsgeschichtlich interessierten Forschern übersehen worden. Mit Recht sagt z. B. Bousset in seinem Kommentar zur Apokalypse

(S. 165ff.): „Der Apokalyptiker ist nicht nur ein Schriftsteller, der altheilige, vielfach unverstandene Vorstellungen unbesehen weitergibt, sondern er schafft neu, und auch da, wo er einfach übernimmt, sieht er das Uebernommene mit seinen Augen an, wie dies oft in ganz unscheinbaren Veränderungen überraschend zu Tage tritt." Aber nicht immer ist dies klar genug festgehalten worden. Das Zitat Boussets selbst richtet sich gegen Gunkel, der „in seiner nicht genug anzuerkennenden Schrift doch den originalen Charakter der (johanneischen) Apokalypse stark unterschätzt." Auch in W. Heitmüllers Schrift „Im Namen Jesu" scheint mir die Mannigfaltigkeit der Gedanken, die in einer solchen allgemeinen Formel ihren Ausdruck finden können, nicht immer genügend gewürdigt zu sein. Selbst zugegeben, daß, dem Wortlaut nach, diese Formel überall bedeutet „unter Nennung des Namens Jesu", so kann doch diese Nennung im allerverschiedensten Sinn geschehen sein: im Sinne einer magisch-abergläubischen Vorstellung und Verwendung, wie sie in Analogie zu dem „Namenglauben" anderer Religionen in der christlichen Kirche in der Tat frühzeitig Eingang gewann, oder im Sinn eines Gedenkens an ihn oder eines Bekenntnisses oder einer Gebetsanrufung Jesu selbst oder einer Berufung auf ihn als den Vertreter vor Gott oder als den Auftraggeber. Wie unendlich verschieden mag dieser Sinn bei den verschiedenen Gliedern der Gemeinde gewesen sein! Und wie manche Gedanken und Stimmungen mögen im Innern der großen christlichen Persönlichkeiten bei der Nennung des Namens Jesu angeklungen haben!

Vor allem aber müssen wir Eines bei den religiösen Vorstellungsformen uns im Bewußtsein halten: wir alle, auch wir modernen Menschen, müssen uns inadäquater, sinnlicher Formen für den Ausdruck alles geistigen, nament-

lich auch alles religiösen Lebens, und zur Bezeichnung der im Glauben ergriffenen Größen bedienen. In allen unsern psychologischen Ausdrücken, z. B. „überlegen" und „zurechtlegen", „entscheiden" und „beschließen", „ergriffen"- und „überwältigt-werden", ragt irgendwie das anschauliche Bild herein. Dieser Bildcharakter mag dem einen klar zum Bewußtsein kommen, der andere, ferne von jeder kritischen Reflexion, mag das Bild drastischer auffassen; aber der eine wie der andere bezeichnet damit doch nichts anderes als den inneren Vorgang, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden. Aehnlich ist es im religiösen Leben: wenn wir von einem Herrschen und Thronen Gottes, von seinem Herabschauen auf die Erde und seinem Eingreifen in die Welt reden, so mag dies von dem einen konkreter und anschaulicher, von dem andern abstrakter und abgeblaßter vorgestellt werden. Aber vielleicht spricht sich auch in einer drastischen Vorstellungsform doch nur ein sehr lebendiger, energischer Glaube an Gottes Weltordnung und Vorsehung aus. Das praktisch-religiöse Leben ist also wohl zu unterscheiden von der Form der Vorstellung, in der es sich bewegt.

Wenn man dies bedenkt, müßte man vorsichtig sein mit einem solchen Urteil, wie es Gunkel als Summe seiner neuesten Broschüre der Welt verkündet: „Das Christentum ist eine synkretistische Religion" (S. 95). Es ist mir höchst zweifelhaft, ob man das auch nur von demjenigen Christentum sagen darf, das in der werdenden katholischen Kirche gepflegt worden ist. Gewiß sind in ihm philosophische Vorstellungen, unterchristliche Bräuche, fremde ethische Ideale, wie z. B. das des Mönchtums, aufgenommen worden. Wir wissen auch, welch große Rolle diese fremden Elemente in der späteren Heidenmission der Kirche gespielt haben. Aber beherrschend ist bei allem Einströmen des Fremden doch

immer das Bestreben geblieben, nur die Kirche Jesu Christi zu bauen. Direkt falsch ist aber jenes Urteil gegenüber dem Christentum der urchristlichen Gemeinde. Nur da kann doch mit Recht von Synkretismus die Rede sein, wo die Elemente verschiedener Religionen als gleichberechtigt miteinander verbunden werden; nicht aber da, wo die Anschauungen einer früheren Religion noch irgendwie nachwirken oder einzelne Stücke aus verwandten oder bekämpften Religionen übernommen und einverleibt werden. Denn bei dieser weiten Begriffsbestimmung würde es überhaupt wohl keine Religion geben, die nicht synkretistisch wäre. Unter jenen ersten bestimmteren Begriff läßt sich nun aber jedenfalls das Christentum der urchristlichen Zeit nicht rücken. Denn was in dieses auch von jüdischen oder sonstigen fremden Vorstellungs- oder Kultusformen hereingekommen sein mag, es wurde doch in den Dienst des christlichen Glaubens gestellt; und wenn dabei gewiß auch manches Fremde nicht völlig und ohne Rest aufgesogen oder innerlich umgearbeitet wurde, so ist es doch jedenfalls nicht als etwas Gleichwertiges mit dem ursprünglich christlichen Grundstock verbunden worden. Jenes Urteil über den Synkretismus des Christentums leidet, wie mir scheint, nicht nur an einer Uebertreibung der fremden Formen, die eingeführt worden sein sollen, sondern vor allem an einer Ueberschätzung der Form gegenüber dem Inhalt.

Die religionsgeschichtliche Methode hat also ihre Gefahren; und sie hat auch gewisse Schranken ihrer Verwertung. Zwar ist es eine heikle Sache, im voraus entscheiden zu wollen, wie weit eine wissenschaftliche Methode uns führen kann. Aber wenn wir auch darin nicht eine Prophezeiung wagen dürfen, so können wir uns doch getrauen, für den Versuch einer religionsgeschichtlichen Ableitung gleich-

sam die einander entgegengesetzten geometrischen Oerter zu bestimmen, den Ort, wo am ehesten, und den Ort, wo am wenigsten ein Erfolg jener Bemühung zu erwarten ist.

Eine religionsgeschichtliche Ableitung wird, auch auf dem Boden des Christentums, am ehesten gelingen bei dem Weltbild, das überall den Rahmen der religiösen Anschauung abgibt. Den Ausdruck „Weltbild" fasse ich hier in einem weiten Sinne. Es gehört dazu einmal die Vorstellung vom Weltgebäude. Diese ist schon in Genesis 1 zweifellos dieselbe, die in Babylon herrschte, und ist wohl dort heimisch. Im wesentlichen hat sie sich in Israel behauptet, bis hin zu den Anschauungen Jesu und seiner Apostel. — Dem Weltbild ist ferner zuzurechnen die Ueberzeugung von Geistern, teils Dämonen, teils Engeln, die in das menschliche Leben eingreifen. Auch das ist in der Verkündigung Jesu und der Apostel unbefangen aus der Vorstellungswelt des damaligen Judentums übernommen, aber ganz in den Dienst des verkündigten Evangeliums gestellt worden. Ich will nun nicht leugnen, daß die Aufnahme dieser Gedanken auch der Frömmigkeit eine gewisse Farbe gibt. Aber nicht minder gewiß ist mir, daß ihrem innersten Wesen nach die praktisch-religiöse Stellung des Christen zu Gott und Christo von diesen Dingen keineswegs abhängt. Ist doch, wie Paulus darlegt, der an Christus Glaubende ebenso befreit von aller Dämonenfurcht, wie von allem Engelkultus. — Zum Weltbild gehören weiter die psychologischen und metaphysischen Begriffe, in denen das Seelenleben und überhaupt alles Sein und Geschehen aufgefaßt wird. Es wäre gewiß Torheit, zu meinen, daß ein Paulus die psychologischen Kategorien moderner Wissenschaft bei seiner Auffassung und Darstellung der inneren, religiösen Vorgänge angewandt hätte. Mag sein, daß er,

wenn er von einem Ergriffensein durch Christus redet, sich das viel handgreiflicher vorstellt als wir; möglich sogar, daß er, wie man jetzt zu betonen liebt, von „animistischen" Vorstellungen nicht loskommt. Aber sein praktisch-religiöses Verhältnis zu Christus wird durch alles das nicht berührt. Und wenden denn nicht wir, wenn wir solche innere Vorgänge schildern wollen, auch unsererseits sinnliche Kategorien an? fallen nicht auch wir erleuchtete Söhne des 20. Jahrhunderts, wenn wir lebendig etwa von unserer Hoffnung zeugen wollen, in eine „animistische" Ausdrucksweise, z. B. in das Reden von einer im Leib nur wohnenden und aus ihm ausziehenden Seele, immer wieder zurück? Ja, wir werden das auch gar nicht vermeiden können und wollen, sondern uns nur bemühen, in der wissenschaftlichen Auffassung uns des Inadäquaten jener Redeweise bewußt zu werden und zu bleiben. Auch in Beziehung auf die Art, wie etwa ein Paulus das Wirken Gottes im Geiste des Menschen, oder sein Eingreifen in die Welt sich anschaulich macht, dürfen wir nicht erwarten, daß er modern-philosophische Vorstellungen über das Verhältnis von causa prima und causae secundae besitzt. Mag sein, daß er den Geist Gottes, der über den Menschen kommt, sich in feinster Stofflichkeit und das Wirken Gottes in der äußeren Welt als vermittelt durch Engelmächte vorstellt. Aber die Art und Weise des Wirkens Gottes auf die Ursachenreihe der Welt können ja auch wir niemals ohne Bild erkennen; und auch im Rahmen jener Vorstellungen lebt bei Paulus die klare Gewißheit davon, was für sittlich-religiöse Wirkungen der Geist Gottes in uns hervorbringt, Kindesgebet, Freudigkeit, Hoffnung, Liebe, Sanftmut u. dgl., und was alles wir von dem lebendigen Walten Gottes in dieser Welt erwarten dürfen. — Zum Weltbild gehört end-

lich in gewisser Weise auch die apokalyptische Bilderwelt. Sie ist nicht reiner Ausdruck des Hoffens, das aus dem christlichen Glauben selbst geboren ist, sondern eine Einzeichnung dieser Hoffnung in die Szenerie des Welt-, Natur- und Geschichtsbildes, wie es zu jener Zeit herrschend war; sie ist nicht reines Feuer vom Altar des Glaubens, sondern Lavamasse, wohl feuerdurchglüht und flüssig, aber doch stofflich. Es ist darum wohl begreiflich, daß in der Apokalyptik die Phantasie auch nach Bildern greift, die in andern Religionen sich darbieten. — Neben dem Weltbild lassen die äußeren Formen des religiösen Gemeinschaftslebens am ehesten noch Entlehnungen erwarten; aber jeder auf diesem Forschungsgebiet Kundige weiß, daß die äußerste Vorsicht, z. B. in der Ableitung der ältesten christlichen Gemeindeverfassung aus der Synagoge oder aus der Organisation heidnischen Vereinswesens geboten ist. Und jedenfalls ist auch hier alles, was etwa von anderwärts her entlehnt sein mag, mit einem völlig neuen Inhalt erfüllt.

Wo liegt nun im Gegensatz hierzu das Gebiet, auf dem am wenigsten eine Entlehnung aus fremden Religionen anzunehmen sein wird? Die Antwort lautet kurz: am wenigsten da, wo das wirklich persönliche religiöse Leben anhebt; und an solchem sind gerade die großen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte, vor allem der christlichen, reich. Daß sie nicht verrechnet werden dürfen, erkennt Gunkel gegenüber einer dahin zielenden Bemerkung Harnacks prinzipiell durchaus an: „Wer möchte auch so unverständig sein, daß er die alles überragende Größe etwa des Paulus leugnen könnte, von Jesus ganz zu schweigen? Und unter keinen Umständen darf von einer ‚Verrechnung' der Personen die Rede sein: jede Person, und sei es die geringste, hat ihr Geheimnis, das man vielleicht umschreiben,

aber nicht ‚verrechnen‘ kann“ (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments S. 12).

Damit sind die einander entgegengesetzten Zonen eines Maximum und Minimum für die Anwendbarkeit religionsgeschichtlicher Methode auf das Christentum bezeichnet. Dazwischen liegt das weite Feld des christlichen Glaubenszeugnisses, wie wir es im Neuen Testament haben. Und bei diesem fragt sich nun, wie weit es ganz neue Formen sich geschaffen oder übernommener Formen sich bedient hat.

Gerade bei dieser Frage muß mit jenem „Nicht-verrechnen-können“ Ernst gemacht werden. Und es will mir so vorkommen, als habe Gunkel gerade bei Paulus nicht in vollem Maße dessen schöpferische Kraft, die auch allen gegebenen Stoff völlig umschafft, zur Geltung kommen lassen. Zu sehr wird der Eindruck geweckt, daß er eine fertige Christusdogmatik aus jenen hypothetisch erschlossenen messianisch gesinnten Kreisen des Judentums entnommen und wie ein faltiges Gewand über die ihm nur dürftig bekannte Gestalt Jesu geworfen hat. Spuckt darin nicht noch etwas von Lagardes bizarrem Urteil über Paulus? — Mir scheint in diesen Dingen alles viel persönlicher zugegangen zu sein. Nichts Fertiges übernimmt Paulus, sondern auch, wo er eine sich ihm darbietende Form adoptiert, schmelzt er in heißer, oft leidenschaftlich persönlicher Arbeit sie um, und zwar nicht selten in scharfer antithetischer Umformung. Ob diese antithetische Wendung in der „religionsgeschichtlichen“ Geschichtsauffassung immer genügend hervortritt? Und doch haben wir Spuren dieser Kampfweise in den paulinischen Briefen selbst. In der kolossischen Irrlehre treten dem Paulus Spekulationen darüber entgegen, wie das göttliche πλήρωμα in Engelmächten sich ent-

falte, denen auch ihrerseits ein Kultus gebühre. Da stellt er in kühner Wendung dem entgegen, daß das πλήρωμα Gottes in Christo beschlossen ist und Wohnung genommen hat, und zwar „leibhaftig“, ein Wort, bei dem er vielleicht an den „Leib Jesu Christi“, die Gemeinde, denkt. Oder: es werden ihm jene Phantasien über Gottes Wesen und die Welt als die wahre Enthüllung des Mysteriums entgegengehalten. Da ruft er den Kolossern zu: das wahre Mysterium, nun geoffenbart, ist Christus, und zwar „Christus in eurer (der Heiden) Mitte, die Hoffnung der Herrlichkeit“ (Kol 1 27); es ist Christus, in dem „alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen“ (2 3). — Ich halte es für wahrscheinlich, daß in ähnlicher antithetischer Weise auch der Logosbegriff im Johannesevangelium aufgenommen ist. In der philonischen Philosophie wurden die Gedanken von dem göttlichen Logos oder der göttlichen Vernunft als dem Mittelwesen zwischen dem überweltlichen Gott und der Welt ausgesponnen, wohl auch hier nicht ohne Verbindung mit der Anschauung vom göttlichen πλήρωμα; sie mögen direkt oder indirekt auch den Verfasser des vierten Evangeliums berührt haben. Da entreißt er seinen Gegnern diesen Begriff und gibt ihm in kräftiger Umbiegung den neuen Sinn, daß der göttliche Logos, d. h. das Reden oder das Wort Gottes, von Anbeginn der Schöpfung an wirksam war, daß dieses Wort seitdem unter den Menschen erging und nun in Jesu Christo als Fleisch gewordenes, in leibhaftiger Person, erschienen ist, daß in ihm nun das πλήρωμα, nämlich die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit, da ist, aus der wir alle geschöpft haben „Gnade um Gnade“.

In allen diesen Fällen ist viel wichtiger als die Entlehnung von etwas Fremdem, die Art und Weise, wie die

großen Persönlichkeiten es in ein Eigenes verwandelt haben; und in diesem Punkt bleibt uns, der Hauptsache nach, nichts weiter übrig als der Versuch, wenigstens etwas davon nacherlebend zu verstehen.

Aber in demselben Maße, als wir es mit wirklich Großen der Religionsgeschichte zu tun haben, wird dieser Versuch schwieriger, und wird eine Selbstbescheidung uns auferlegt. So bei Paulus. Ich schätze es an Weinels Skizzen in der „Christl. Welt" (1903), daß er zwar an des Paulus Vorstellungswelt deren Verknüpfung mit der Vergangenheit aufzeigt, aber doch zugleich das „siehe, es ist alles neu geworden", in helles Licht zu setzen bemüht ist. Aber wenn er, gerade zu diesem Behuf, das Erleben des Paulus nachzukonstruieren versucht, so ist mir vieles von diesen Konstruktionen ein recht problematisches Phantasiebild, das nie zur Sicherheit wird gebracht werden können, sowohl wegen der Lückenhaftigkeit der Quellen als wegen der Originalität der Persönlichkeit. — Im höchsten Maße aber trifft diese doppelte Schwierigkeit bei Jesu zusammen. Daher bleibt der Versuch, eine Biographie Jesu, d. h. ein Bild seines äußeren und inneren Entwicklungsganges, zu entwerfen, meiner Ueberzeugung nach in der Tat aussichtslos: nur einzelne hellbeleuchtete Punkte seines Lebens mit Gott und für die Menschen treffen unser geistiges Auge. Sie setzen uns in stand, wohl ein „Charakterbild", aber nicht ein Lebensbild Jesu zu zeichnen. Schon die wissenschaftliche Herausarbeitung jenes Charakterbildes aber scheint mir zu der Erkenntnis zu führen, daß alles, wodurch Jesus mit seiner Zeit zusammenhängt, doch schließlich nur das äußere Gewand ist, das er trägt, und daß er selbst, wenn wir an dies Gewand uns halten, noch gar nicht ergriffen ist. Erst dem, der im Glauben ihn ergreift oder

vielmehr von ihm ergriffen wird, erschließt sich das Innerste dieser Person, nämlich der Gottesgeist, in dem sie lebt und wirkt; dem Glaubenden aber wird Jesus Christus der Fels, den keine Bemühung historisch erklärender Wissenschaft zerstückelt oder zersetzt.

Aber auch wenn wir alle diese Schranken religionsgeschichtlicher Forschung vor uns aufsteigen sehen und aller der Gefahren, die sie in sich schließt, uns bewußt bleiben: die Arbeit selbst muß doch getan werden. Nur durch die redliche Arbeit selbst, die das ganze Material untersucht und zwischen wissenschaftlichen Resultaten und Hypothesen klar unterscheidet, können die Gefahren überwunden und die Schranken zu voller Klarheit gebracht werden.

Wir fassen die ganze Vorlesung kurz zusammen in **These 4**: Die in These 1 lit. a (s. oben S. 12) bezeichnete religionsgeschichtliche Arbeitsweise verfolgt an sich durchaus berechtigte Arbeitsziele: sie sucht die Erkenntnis der vollen Geschichtlichkeit auch der biblischen Religionen und ein hypothetisches Sicheinleben in fremdes religiöses Erleben zu gewinnen. Darum kann und darf sie nicht gehindert und nicht verboten werden. — Doch schließt sie, abgesehen von der ihr drohenden Ueberschätzung des Neuen, gewisse besondere Gefahren in sich: die Neigung zur evolutionistischen Konstruktion, zur vorschnellen Verwandlung der Analogie in kausalen Zusammenhang, zur Uebertreibung des Drastisch-Elementaren, zur Ueberschätzung der Formen des religiösen Lebens gegenüber dem Inhalt. Und wenn die religionsgeschichtliche Methode auch ihr Gebiet berechtigter Anwendung hat, so findet sie doch ihre unübersteiglichen Schranken, vor allem an dem persönlichen religiösen Leben großer religiöser Persönlichkeiten.

Dritte Vorlesung.

Wird nun aber durch die religionsgeschichtliche Methode nicht überhaupt der Rahmen der Theologie gesprengt? Muß also nicht die historische Theologie, die mit Vorgeschichte, Ursprung und Entwicklung des Christentums sich befaßt, einer nichttheologischen Behandlung des Stoffes Platz machen?

Besinnen wir uns einmal darüber, was überhaupt den Unterschied zwischen theologischem und zwischen nichttheologischem, d. h. allgemein religionsgeschichtlichem, Verfahren ausmacht! — Etwa die Methode? — Nein! Dieselben Mittel und Grundsätze historischer Forschung müssen hier wie dort gebraucht werden. Auch der theologische Historiker muß gegenüber allen Traditionsautoritäten seine Kritik anwenden: er prüft seine Quellen auf ihre Glaubwürdigkeit, er zerlegt sie unter Umständen in verschiedene ältere Quellenschriften, er vergleicht sie, reinigt sie von Zutaten. Die Pentateuchkritik gibt uns die lebendige Probe dafür. Auch der Theologe muß in der Geschichtsforschung als Mittel der Kritik die Analogie handhaben. Er fragt z. B., ob es nach Analogien psychologisch möglich ist, daß derselbe Paulus, von dem die älteren Briefe herstammen, auch der Verfasser der Pastoralbriefe mit ihrem zum Teil veränderten Ton und Stil ist; und so wagt er etwa die Hypothese, daß in ihnen nur eine Ueberarbeitung und Erweiterung echt paulinischer Brieffragmente vorliegt. Und dabei leitet ihn endlich der Grundsatz, daß diese Schriften irgendwie in den historischen Zusammenhang sich müssen einfügen lassen. In alt- und neutestamentlicher, wie kirchengeschichtlicher Forschung sind alle diese Mittel und Grundsätze methodischer historischer Untersuchung in

Bewegung gesetzt worden, oft mit solcher Virtuosität, daß Philologen und Profanhistoriker bezeugt haben, sie hätten von der theologischen Forschung in methodischer Beziehung gelernt. — Wenn auf der einen Seite die Theologen die Grundsätze der Kritik, Analogie und historischen Korrelativität auch ihrerseits anerkennen, so werden anderseits Profan- und allgemeine Religionshistoriker zugestehen, daß jene Grundsätze nur regulativer Art sind und nicht als Dogmen gelten dürfen, die nur einen neuen Dogmatismus begründen würden. Auch der allgemeine Religionshistoriker übt seine kritische Prüfung der Quellen nur, um die zuverlässigen Quellen zu gewinnen, aus denen er seine Darstellung schöpfen kann. Auch er wird zugeben, daß durch die Analogie nicht alles auf das Niveau des Gewöhnlichen herabgezogen werden darf, sondern daß in außerordentlichen Persönlichkeiten auch solches, was sich der Analogie entzieht, also Einzigartiges, uns entgegentreten kann. Und im Zusammenhang damit pflegen auch die begeistertsten Religionshistoriker zu betonen, daß der Grundsatz der Korrelativität wohl eine Einfügung großer Männer in den geschichtlichen Zusammenhang verlangt, aber nicht eine Verrechnung aus dem Milieu (s. oben S. 39 f.).

Obgleich also grundsätzlich die eine und selbe historische Methode in der allgemeinen Religionsgeschichte wie in der Theologie angewendet werden muß, so ist doch nicht zu leugnen, daß, je nach dem verschiedenen persönlichen Standpunkt der Forscher, die Befolgung jener nur regulativen Grundsätze zu einem etwas verschiedenen Resultat führen kann. Wenn ein Forscher, sei er nun Theologe oder Profanhistoriker, selbst allen der Naturordnung zuwiderlaufenden „Wundern" ablehnend gegenübersteht, so wird er mit prinzipiellem Mißtrauen jede historische Quelle betrachten, in

der das „Wunder" eine starke Rolle spielt. Ein anderer, der jene ablehnende Stellung zum „Wunder" nicht teilt, wird aus diesem Grunde allein einer Quelle noch keineswegs Mißtrauen entgegenbringen. Der reine Religionshistoriker oder religionshistorisch gerichtete Theologe wird vielleicht die Person Jesu nach psychologischen Analogien auch da noch zu verstehen und auf Grund davon seine Hypothesen aufzubauen wagen, wo ein theologischer Historiker, der die Glaubensstellung der Gemeinde zu Jesu Christo teilt, bei der Einzigartigkeit dieser Persönlichkeit einen solchen Versuch für aussichtslos erachtet. Jener wird Erlebnisse, wie das Schauen des Auferstandenen durch Paulus, noch psychologisch aus dem Geisteszustand des Apostels und historisch aus dem geschichtlichen Zusammenhang der ganzen damaligen Messiaserwartung zu erklären hoffen, wo der andere sich begnügt, die Unerklärbarkeit des Vorgangs festzustellen.

Solche Verschiedenheiten sind nicht zu vermeiden. Spiegelt sich doch darin nur die Unmöglichkeit einer voraussetzungslosen Betrachtung der Dinge. Wirklich voraussetzungslos wäre nur eine unpersönliche Betrachtung der historischen Erscheinungen. Eine solche aber ist nicht durchführbar gerade auf dem Gebiet der Geschichte. Spielen doch bei der Beurteilung aller historischen Quellen gewisse Vertrauensverhältnisse mit herein, die oft sogar in sehr äußerlichen Fragen entscheidend werden, und verlangt doch das Verstehen des geschichtlichen Lebens im weiten Umfang ein Vergleichen mit dem eigenen Leben. — Uebrig bleibt gegenüber diesem Hineinspielen der Persönlichkeit des Historikers nur die Forderung: der Geschichtsforscher und -schreiber solle sich zwar nicht von allen persönlichen Voraussetzungen, aber wenigstens von ungeprüften Vorurteilen

frei zu machen suchen, sowohl von einem voreingenommenen Dogmatismus, als auch von einem „evolutionistischen Aberglauben“ (Jülicher). Wo dieses redliche Bestreben vorhanden ist, können und müssen wir schließlich auf die Macht der Geschichte selbst vertrauen, die sich an dem gewissenhaften Forscher bezeugen wird, wenn er, von jenen regulativen Grundsätzen geleitet, an die Sache selbst herantritt.

Also nicht in der Forschungsmethode als solcher besteht der Unterschied zwischen der historischen Theologie und der allgemeinen Religionsgeschichte. Wo liegt er aber sonst? Es scheinen mir wesentlich drei Punkte zu sein, in denen die theologische Behandlung ihre Eigentümlichkeit hat: ein besonderes Interesse am Stoff, verbunden mit Gegenwartsbeziehung desselben, eine bestimmte Wertbeurteilung der historischen Größen und endlich eine Glaubensbeurteilung der Geschichte.

Von einem besonderen Interesse ist die exegetisch-historische Theologie beherrscht: als ein Glied der Gesamtwissenschaft der christlichen Theologie dient sie dem Bedürfnis der christlichen Gemeinschaft, sich über sich selbst und ihren Besitz klar zu werden. Daher schon die Stoffabgrenzung! Altes und Neues Testament mit christlicher Kirchen- und Dogmengeschichte sind für die historische Theologie ihr besonderer Gegenstand. Mit Recht hat Ad. Harnack in seiner Rektoratsrede über „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ (Gießen 1901) die Träumereien von einer Erweiterung der theologischen Fakultäten zu allgemein religionsgeschichtlichen kräftig abgewiesen. Er macht wissenschaftliche Gründe geltend, die es rechtfertigen oder sogar fordern, daß die Theologie auf die Erforschung einer Religionsreihe

sich beschränke, und er stützt sich zugleich auf den besonderen Wert der christlichen Religion und den praktischen Beruf der theologischen Fakultät. — Es ist erfreulich, daß auch die religionsgeschichtlich gerichteten Theologen das besondere Interesse an dem Stoff ihrer Wissenschaft nicht verleugnen. Erklärt doch der Prospekt für die neuen „Forschungen" (vgl. S. 6 f.) ganz bestimmt: „Das neue Unternehmen . . . ist kein allgemein religions- oder literaturgeschichtliches; im Mittelpunkt soll die Erforschung der Geschichte der alt- und neutestamentlichen Religion stehen. Aber auf der andern Seite soll alles religions- und literaturgeschichtliche Material, das nur irgendwie zum besseren Verständnis dieser Geschichte beitragen kann, hier herangezogen werden." Und noch bestimmter bekennt sich Gunkel in seiner Broschüre „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" dazu, daß der theologische Forscher „kein schöneres Ziel" weiß, „als dies, mit seiner Wissenschaft der christlichen Gemeinde zu dienen" (S. V).

Dies Interesse und dieser Zweck gewinnt seine feste Haltung in der Tat dadurch, daß beides nicht nur erwächst aus dem Privatinteresse des Forschers, den gerade dieses Objekt anzieht, auch nicht nur emporgetrieben wird durch die augenblickliche Strömung der Wissenschaft, in der gerade dieses oder jenes Forschungsobjekt jetzt obenauf ist, sondern daß beides aus dem Leben der christlichen Gemeinschaft stammt. Denn diese bedarf der theologischen Wissenschaft, auch der historischen Theologie, und bringt sie um ihres eigenen Lebens willen stets hervor. So gut als die wissenschaftliche Erkenntnis des Rechts und seiner Geschichte für die Rechtspflege nötig ist, ebensogut das geschichtliche Verständnis des Christentums für die christliche Gemeinde und ihre Pflege der christlichen Religion.

Das theologische Interesse aber gibt dem ganzen historischen Stoff zugleich eine Gegenwartsbeziehung. Kein Geschichtschreiber kann der Beziehung seines Stoffs auf die Jetztzeit ganz entraten. Schon insofern nicht, als er, um das Vergangene verständlich zu machen, es mit der Gegenwart vergleichen muß; und gerade die moderne Geschichtschreibung verwendet besonders häufig dieses Mittel der Kontrastierung und Parallelisierung mit den heutigen Zuständen. Aber nicht nur um dieses Darstellungsmittel, das zum Eindringen in die Vergangenheit verhelfen soll, handelt es sich hier, sondern um ein Fruchtbarmachen des Vergangenen für die Gegenwart. Von diesem Streben ist die exegetisch-historische Theologie getragen. Zwar gibt es in ihr, ebenso wie in der Rechtsgeschichte, gewiß eine Menge von Fragen, die keine direkte Bedeutung für unser heutiges Leben besitzen; und auch sie wollen von dem wissenschaftlichen Exegeten und Kirchenhistoriker erforscht sein. Aber indirekt sollen auch diese Forschungen nur der Klarheit über Grundlagen und Entwicklung des christlichen Glaubens und Lebens dienen. Und diejenigen theologischen Disziplinen, die den Ertrag jenes Forschens zusammenfassen, haben das Recht und die Pflicht, sich direkt der Gegenwartsbeziehung ihres Stoffes bewußt zu bleiben. Z. B. die allgemeinen Disziplinen der Kirchen- und Dogmengeschichte haben nicht die Aufgabe, alle möglichen Antiquarien aufzuspeichern, sondern das zu lehren, was zum geschichtlichen Verständnis unserer kirchlichen Gegenwart notwendig ist. Ich stimme dem Votum von Loofs (in einer Rezension der zweiten Auflage von Moellers Lehrbuch der Kirchengeschichte, Theol. Lit.-Ztg. 1898, Col. 83) bei: „M. E. gehört all das, aber auch nur das hinein in die [scil. allgemeine] Kirchengeschichte, was das gegen-

wärtige Sein und So-sein der Kirchen und Denominationen (bzw. derjenigen, die uns etwas angehen) direkt oder indirekt erklärt."

Von da aus fällt ein Licht auf jene in den biblischen und historischen Disziplinen fortwirkenden theologischen Gesichtspunkte, die von der religionsgeschichtlichen Richtung als „unwissenschaftlich" verpönt werden, wie z. B. das „Dogma vom Neuen Testament" (s. oben S. 10). Schon aus wissenschaftlichen Gründen kann man bezweifeln, ob es richtig ist, die „neutestamentliche Einleitung und Theologie" durch eine „altchristliche Literatur- und Religionsgeschichte" zu ersetzen. Bietet doch das Neue Testament sich unserer Forschung jedenfalls als ein Ganzes dar. Ist es da nicht auch wissenschaftlich das Richtige, dieses Ganze, so wie irgend ein anderes Sammelwerk der Geschichte, zuerst der analytischen Untersuchung zu unterwerfen? dann erst mag der Versuch einer synthetischen Darstellung gemacht werden. Ob und wieweit er gelingt, ist dabei erst noch die Frage, und jedenfalls wird vieles daran problematisch bleiben. Um das im Bewußtsein zu erhalten, muß doch immer wieder auf das analytische Verfahren zurückgegriffen werden; und wo die synthetische Darstellung versagt, bleibt ohnedies nichts anderes übrig als jenes. — Aber abgesehen von diesem wissenschaftlichen Gesichtspunkt hat das Neue Testament seine besondere Bedeutung für die ganze Geschichte der christlichen Kirche, deren Lehre auf dieser Grundlage aufgebaut und aus dieser Quelle immer wieder erneuert worden ist. Und ebenso beherrscht es in unserer gegenwärtigen Kirche die Predigt, die Liturgie, den Unterricht, die Erbauung. Darum bedarf der künftige Diener der Kirche durchaus einer genaueren Kenntnis der neutestamentlichen Schriften. Mag immerhin in der Entwicklung

der altchristlichen Literatur der I. Clemensbrief älter und wichtiger sein als etwa der II. Petrusbrief, ein Theologe muß doch über den Gedankengang und Lehrgehalt dieses Briefes genauer Bescheid wissen als über jenen; denn nie wird ihn ein Text aus dem Clemensbrief, wohl aber aus dem II. Petrusbrief beschäftigen. — Die Gegenwartsbeziehung rechtfertigt auch ein solches Buch, wie die „Alttestamentliche Theologie" von Hermann Schultz. Von wissenschaftlichem Standpunkt aus mag man urteilen, daß nur noch eine „israelitische Religionsgeschichte" zulässig sei, nicht eine Darstellung, die wenigstens in ihrem zweiten Teil die Hauptpunkte des alttestamentlich religiösen Glaubens in systematischer Ordnung betrachtet. Aber auch Rudolf Smend hat sein durchaus geschichtlich angelegtes Werk mit Recht als Lehrbuch der alttestamentlichen, nicht der israelitischen Religionsgeschichte bezeichnet — gewinnen wir doch unsere ganze Kenntnis von dieser nur durch eine kritische Analyse des „Alten Testaments" —; und auch er hat, in besonders wertvollen Anmerkungen, einzelne Begriffe der alttestamentlichen Religion durch die ganze Geschichte durch verfolgt. So behält neben dem bedeutenden Buch von Smend auch das von H. Schultz seinen Wert, besonders auch von dem pädagogischen Gesichtspunkt aus, der mit der Gegenwartsbeziehung zusammenhängt.

Ein zweites Unterscheidungsmerkmal der historischen Theologie ist die Wertbeurteilung, der sie ihren Stoff unterwirft. — Keine Geschichtschreibung ohne Wertbeurteilung! Ihre völlige Ausschließung ist an sich schon unmöglich. Selbst in äußeren Dingen, wie in der Hervorhebung von Epochen in der Geschichte, ragt sie notwendig mit herein. Aber auch die möglichste Ausschließung ist nicht zu wünschen und zu suchen; die Geschichte würde da-

durch nicht nur äußerst langweilig, sondern die Aufgabe der Geschichtschreibung würde überhaupt nicht erfüllt. Ihre erste Aufgabe und Grundlage ist allerdings das Feststellen der geschichtlichen Tatsachen. Aber schon dieses führt mit innerer Notwendigkeit weiter zu dem Versuch eines Verstehens der einzelnen Vorgänge. Wenn wir dieses zunächst auf ätiologischem Wege suchen, so sind wir schon dabei hingewiesen nicht bloß auf äußere gesetzmäßig wirkende Ursachen, sondern auf die von uns nachzuerlebende Motivation der in der Geschichte Mithandelnden. Zum Motiv aber wird nur das Bewußtsein von dem Werte irgend eines Zwecks oder Gutes. Nur durch ein nacherlebendes Verstehen der in der Geschichte gesuchten Güter und Zwecke wird also ein Verständnis der einzelnen geschichtlichen Vorgänge gewonnen. Das ätiologische Erklären weist hinüber auf ein teleologisches. Vollends aber kann ein Ordnen der verschlungenen Fäden der Geschichte nur dadurch erreicht werden, daß der Geschichtschreiber die verschiedenen menschlichen Güter und Zwecke, die uns in der Gegenwart verständlich sind, zu seinem Leitfaden nimmt. Die ganze Einteilung der Geschichte in Rechts- und Staaten-, in Sitten- und Religions-, in Kunst- und Literaturgeschichte, in Geschichte der Philosophie und der empirischen Wissenschaften gibt uns die Probe dafür. Aber ähnlich ist es mit jedem einzelnen dieser Glieder. Z. B. die gesamte Staatengeschichte, ja auch die Geschichte jedes einzelnen Staates, tritt nur dadurch aus dem chaotischen Zustand heraus und stellt sich nur dadurch als eine Entwicklung dar, daß sie von dem Zweck oder der Idee des Staates aus betrachtet und daß gefragt wird: auf welche verschiedene Weisen ist der Zweck des Staates zu verschiedenen Zeiten aufgefaßt und der Verwirklichung entgegengeführt worden? Welche

Fortschritte und welche Rückschritte lassen sich dabei beobachten? — So hat auch die Religionsgeschichte erst da ein wirklich geschichtliches Verständnis gewonnen, wenn sie nicht nur ätiologisch verfährt, sondern auch teleologische Betrachtung und damit Werturteile anwendet. Ja, auf dem Gebiete der Religions- wie der Sittengeschichte hat die Beseitigung des Werturteils sogar etwas Seelengefährliches an sich. Denn wenn dem, der sich mit Religionsgeschichte beschäftigt, nur der Antrieb gegeben wird, sich in dieses und jenes religiöse Erlebnis hineinzuleben und hineinzufühlen, sich also gleichsam seiner selbst zu entäußern, so wird damit nur eine romantisch-ästhetische Stimmung großgezogen, ein raffiniertes Phantasieleben, das Gegenteil von religiöser Charakterbildung.

Gerade für die historische Theologie ist es, im Unterschied von der religionsgeschichtlichen Behandlung, wesentlich, daß sie nicht nur überhaupt Wertbeurteilung, sondern bestimmte, nämlich christliche Wertbeurteilung vollzieht. Aber geht diese Thesis nicht zu weit? Jülicher in seiner Rektoratsrede „Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte" (Marburg 1901), will die Geschichtschreibung, auch die Kirchengeschichte, auf eine bloß komparative Wertbeurteilung einschränken. „Wir werden", sagt er, „in der Geschichte auf Werturteile nicht verzichten. Wir vergleichen die verschiedenen Perioden in der Geschichte des Christentums oder einer kirchlichen Institution, z. B. des Mönchtums, miteinander; unwillkürlich drängen sich da zum Gebrauch Kategorien auf, wie Verrohung und Verdüsterung, aber auch Verfeinerung und Verinnerlichung. Doch das sind immer Verhältnisbestimmungen, der Historiker darf zahllose Komparative in seinen Urteilen ver-

wenden, dagegen, streng genommen, nie einen Superlativ: weiß er denn, was die Menschheit in Zukunft noch erleben wird? Den peinlichen Eindruck des Hin und Her, des Sowohl — als auch, den diese Zurückhaltung vielleicht hervorruft, kann man aber auch nicht verwischen, indem man, wie gute Freunde raten, grundsätzlich alle Erscheinungsformen des Christentums an dem einzigen Kanon des Evangeliums mißt" (S. 14 f.). — Aber man darf füglich fragen, ob jene komparativen und formalen Urteilskategorien wie „Verrohung und Verdüsterung", „Verfeinerung und Verinnerlichung" sich anwenden lassen, ohne daß ein in sich selbst bestimmter Maßstab angelegt wird, sei es nun ein sittlicher oder religiöser oder ästhetischer Maßstab. Von Verdüsterung z. B. kann ich nur reden, wenn ich eine bestimmte Idee von Klarheit der christlichen Lehre oder des Evangeliums habe. Und zu den „guten Freunden", die den Maßstab des Evangeliums anlegen, gehört vor allen Harnack, der in seiner Dogmengeschichte wie in seinem Wesen des Christentums alle Gestaltungen der Lehre und des kirchlichen Lebens an dem Evangelium zu messen bemüht ist. Aber auch religionsgeschichtlich gerichtete Arbeiter wie Wernle fordern dasselbe Beurteilungsprinzip. „Zur Treue gegen das christliche Gewissen", sagt dieser im Vorwort zu seinen „Anfängen unserer Religion" (S. VI), „gehört die scharfe und klare Kritik alles dessen, was ihm widerspricht, einerlei, ob Paulus oder Johannes es verkünden, also die praktische Handhabung des Evangeliums als des Maßstabes für alles, was in der Geschichte sich damit verband." Eben damit behauptet dieser Religionshistoriker doch die Linie christlicher Theologie, daß er die bestimmte christliche Wertbeurteilung üben will. Denn in nichts kann sich die christlich-theologische Behandlung der

Geschichte deutlicher ausprägen als darin, daß ein christliches Urteil über die Geschichte gefällt wird. Stellt sich doch die historische Theologie damit prinzipiell auf den Boden der christlichen Gemeinde.

Freilich tritt die Theologie, wenn sie dies Urteil handhabt, sofort in Gegensatz zu andern Wertbeurteilungen. Zwar mag sich, auch wer die Anschauungen des Christentums nicht teilt, gelegentlich auf den Standpunkt stellen, daß er das spätere Christentum an seiner ursprünglichen Gestalt mißt und es etwa schon auf Grund dieser Vergleichung abschätzig beurteilt; aber sein Gesamturteil über den Wert des Christentums und seiner Geschichte wird doch völlig anders ausfallen als bei dem theologischen Kirchenhistoriker, der jenen christlichen Maßstab nicht bloß καθ' ὑπόθεσιν, sondern aus eigener Ueberzeugung anerkennt. Und noch schärfer würden die Gegensätze aufeinanderstoßen, wenn einmal nicht nur die Anhänger anderer Weltanschauungen, wie der pantheistischen oder pessimistischen, sondern auch die Angehörigen anderer Religionen sich an der Geschichtschreibung beteiligten. Aber dieses scharfe Auseinandertreten der Gesichtspunkte, von denen aus die Geschichte beurteilt und geschrieben wird, und damit auch der Urteile selbst könnte nur erwünscht sein. Es würde nur dem klaren Sich-messen der verschiedenen religiösen und sittlichen Anschauungen dienen.

Aber auch unter denen, welche das christliche Urteil über die Geschichte im allgemeinen teilen, wird sofort die Verschiedenheit der Auffassungen davon, was zum „Wesen des Christentums" gehört, sich kräftig geltend machen, und zwar nicht nur zwischen römischen und evangelischen Theologen, sondern auch innerhalb der evangelischen Theologie selbst. Diese Verschiedenheit läßt sich nicht ge-

waltsam aufheben, ebensowenig durch eine zwingende wissenschaftliche Entscheidung lösen. In vortrefflichen Aufsätzen über „Das Wesen des Christentums“ (Christl. Welt 1903, Nr. 19 ff.) hat Tröltsch gezeigt, daß der Wesensbegriff nicht etwa nur eine logische Abstraktion aus dem empirisch Gegebenen darstellt, sondern auf dem Uebergang von der Geschichte zu der Geschichtsphilosophie liegt und zu einem Idealbegriff sich gestaltet, in dem die objektive Geschichte und die subjektive Stellung zur Geschichte sich vereinigen. Und wenn wir statt des abstrakteren Ausdrucks „Wesen des Christentums“ den konkreteren „das Evangelium“ einsetzen, oder auch die Person Jesu Christi selbst, so erhebt sich auch daraus die Frage, was in dem Evangelium das Wesentliche ist und was die Lebenskräfte sind, die von Jesu Christo ausgehen und in der Kirche der Gegenwart wirksam werden sollen. Auch das läßt sich nicht durch eine objektiv historische Untersuchung feststellen, sondern nur durch ein glaubendes Herauserkennen der Kräfte ewigen Lebens in der Kirchengeschichte und durch ein williges Sichhingeben an die Geisteswirkungen Jesu Christi. — Aber wenn auch die Glaubensentscheidungen über diese Frage und damit die Urteilsmaßstäbe, die an die Geschichte des Christentums angelegt werden, beträchtlich variieren werden, so schadet das um so weniger, je klarer und offener der Standpunkt, von dem aus geurteilt wird, sich ausprägt und darstellt. Gerade dadurch wird es ermöglicht, daß diese verschiedenen Standpunkte und Wertbeurteilungen sich miteinander kämpfend vergleichen und vielleicht eben dadurch einander in ihren Einseitigkeiten ergänzen und berichtigen lernen. Soll doch gerade auf evangelischem Boden die Anschauung vom Wesen des Christentums, vom Evangelium und von Jesu Christo, die wir als Urteilsmaßstab gebrauchen, nicht ein

für allemal fertig und in sich abgeschlossen sein; sondern wir sollen stets in der Bereitschaft stehen, durch die Geschichte selbst und durch Empfänglichkeit für ihre Geistesmacht unsern Maßstab berichtigen, bereichern und vertiefen zu lassen. — Dahin freilich kommen wir niemals, daß wir den Eindrücken Jesu Christi oder des Evangeliums unsere Seele in reiner Receptivität, gleichsam als tabula rasa, darbieten könnten; sondern auch jenes Schöpfen und Lernen aus der Sache selbst vollzieht sich immer so, daß wir mit einem gewissen Inhalt unseres Lebens an die Sache herantreten und nur in einem Kampf unsere bisherigen Anschauungen, Urteile und Grundsätze besiegen und umbilden lassen. Eben darum wirkt bei der christlichen Wertbeurteilung, auch wenn sie wirklich geschichtlich gebildet ist, stets in irgend einem Maße die persönliche Ueberzeugung des einzelnen Theologen mit. Und gerade auf dem Boden der evangelischen Theologie wird das nicht nur als leidige Notwendigkeit betrachtet, sondern als ein Stück evangelischer Freiheit und evangelischen Reichtums: nur durch das freie Zusammenarbeiten vieler soll und kann das christliche Urteil, das die historische Theologie über die Geschichte ausspricht, allmählich vervollkommnet werden.

Aufs engste hängt endlich mit der christlichen Wertbeurteilung das dritte Unterscheidungsmerkmal der historischen Theologie gegenüber der allgemeinen Religionsgeschichte zusammen, die Glaubensbeurteilung der Geschichte.

Etwas von Glauben wird auch von religionshistorischen Forschern als Voraussetzung ihrer Arbeit anerkannt, nämlich der Glaube an die Realität der Religion. In diesem Ausdruck liegt freilich eine Zweideutigkeit: will er nur besagen, daß die Religion eine Wirklich-

keit d. h. eine tatsächlich wirksame Größe im menschlichen Geistesleben sei? oder will er behaupten, daß ein wirkliches Verhältnis zu Gott sich in ihr vollziehe? Aber so viel liegt jedenfalls darin: das Interesse des Religionshistorikers an seinem Stoff beruht darauf, daß er die Religion nicht für ein „Angstprodukt oder Pfaffenbetrug" oder „für ein erbärmliches Ueberbleibsel einer längst überwundenen Entwicklungsstufe der Menschheit" (Jülicher) hält, sondern für etwas, das auch wir Menschen von heute noch bedürfen.

Aber die christliche Theologie bleibt nicht bei dieser allgemeinen Glaubensüberzeugung stehen. Sie beschränkt sich auch nicht auf das, was Jülicher von jedem Kirchenhistoriker verlangt, nämlich „Respekt vor dem Gegenstande seines Forschens, Liebe zu christlichem Wesen und innere Verwandtschaft mit ihm"; sondern die Grundlage der christlichen Theologie ist die Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit, von der Wahrheit des Christentums.

Soll dies aber für die biblischen und historischen Disziplinen nur stillschweigende Voraussetzung bleiben? oder darf und soll dieser Glaube in der Auffassung und Darstellung der alt- und neutestamentlichen Geschichte, wie der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte hervortreten? Mit andern Worten: darf und soll die theologische Geschichtsdarstellung die Begriffe Gott und Offenbarung als in der Geschichte wirksame Realitäten einführen? oder muß sie dieselben, wenigstens in ihrer wissenschaftlichen Arbeit, außer Rechnung lassen? Eine schwierige Frage!

Vermeiden muß die historische Theologie in der Tat den Schein, daß sich durch die historisch-wissenschaftliche Untersuchung selbst jene Größen als real erhärten oder ver-

standesmäßig beweisen lassen. **Jülicher** stellt in dem vorher (vgl. S. 53) genannten Vortrag S. 13 die These auf: „Was ich als Christ hinter den Tatsachen der Geschichte und meines eigenen Lebens finde, ist eine Sache für sich: als **Historiker** bin ich außer stande, etwas als überirdisch und unvergänglich, eine Tatsache als Heilstatsache zu erweisen. Ich nehme neue weltumgestaltende Ideen wahr, ich stoße auf Persönlichkeiten, die nicht entfernt aus dem, was sonst ihre Zeit und Umgebung bietet, begriffen werden können, aber z. B. das Seligwerden einer gläubigen Seele, Jesu Sündlosigkeit, die Versöhnung Gottes als Wirkung von Jesu Tod sind Dinge, die dem geschichtlichen Erkennen vorenthalten bleiben; und auch der Schluß, daß ohne die hypothetische Annahme dieser Dinge andere zweifellose Tatsachen, all die großartigen Früchte des Glaubens, unbegreiflich würden, ist nicht zwingend." — Ich stimme Jülicher darin vollständig zu. So muß ich denn auch urteilen, daß mein verehrter Herr Kollege **Rothstein** in seinem anregenden, mir sonst sehr wertvollen Vortrag über „Religionsgeschichtliche Forschung und Offenbarungsglauben im Kampf um das Alte Testament" (gehalten auf der Jahresversammlung des evangel. Vereins der Provinz Sachsen am 9. Juni 1903, veröffentlicht in den „Deutsch-evangelischen Blättern" 1903) zu sehr den Gedanken nahelegt, jene Annahme der Offenbarung sei **wissenschaftlich notwendig**, namentlich bei den alttestamentlichen Propheten und bei ihren Zeugnissen über die innere Nötigung, die sie erfahren. Meines Erachtens kommt die historisch-wissenschaftliche Untersuchung **von sich aus** nur zu dem Resultat, daß bei den Propheten ein Rätsel und Geheimnis vorliegt, daß religiöse Originalität oder Genialität bei ihnen hervorbricht. Das etwa sind die Kategorien, in denen die wissenschaftliche Untersuchung sich

bewegt; in weniger genauer Weise redet sie etwa auch von Enthusiasmus und Ekstase. Sie darf dagegen nicht etwa das Hereinwirken überweltlicher Ursachen, wie Gott und Offenbarung, im Sinne einer wissenschaftlichen Hypothese annehmen und dadurch die Lücken der Erklärung auszufüllen versuchen. Daß dies nur eine Auskunft der ignava ratio ist, hat uns schon Kant eingeprägt. Bei der Feststellung eines Sichoffenbarens und Wirkens Gottes in der Geschichte und ihren prophetischen Persönlichkeiten handelt es sich vielmehr um eine Glaubensentscheidung; und zwar gründet sie sich nicht auf die Unerklärbarkeit, sondern auf den wertvollen Inhalt des in der Geschichte uns entgegentretenden Lebens. Durch diesen wird ein Eindruck auf unser Gewissen und unser vertrauendes Herz hervorgebracht und dadurch das Glaubensurteil geweckt, daß in jenem Leben Gott selbst sich uns offenbare. Für uns Christen ist es vor allem das von der ersten Gemeinde bezeugte persönliche Leben und Geisteswirken Jesu Christi, woran jenes Urteil sich heftet. Aber auch das geistesmächtige Wort und Leben der alttestamentlichen Propheten übt eine ähnliche gewissenweckende Wirkung aus; und der übermächtige Eindruck einer teleologischen Bezogenheit ihres ganzen Zeugnisses auf das, was in Jesu Christo vollendet erschienen ist, befestigt in uns das Glaubensurteil, daß auch in dieser Geschichte des Alten Testamentes, in ihren Persönlichkeiten und äußeren Führungen, der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi sich kundgebe.

Wenn in einem Theologen diese Ueberzeugung lebendig ist, wenn sie ihm nicht bloß eine ästhetische Betrachtung oder zufällige subjektive Meinung oder Sache der Gewohnheit ist, sondern ein persönliches Ergreifen der höchsten Wirklichkeit, die sein Leben und die ganze Welt trägt, so wird und muß

sie bei ihm auch in der biblisch-historischen Theologie zum Ausdruck kommen. — Nicht, daß er nun erbauliche Phrasen machen sollte! Jene Ueberzeugung wird jedenfalls schon reden in der stillen Haltung der Ehrfurcht gegenüber der Geschichte, in der Gottes Werk sich ihm kundgibt. Daß nicht selten in der modernen religionsgeschichtlichen Arbeit diese Ehrfurcht fehlt, daß profane Ausdrücke auch das treffen, was andern heilig ist, das ist es, was viele von vornherein gegen diese Richtung der Wissenschaft einnimmt. — Aber ich finde es ferner auch durchaus unanfechtbar, ja ganz natürlich, wenn der Theologe, der die Geschichte des Alten und Neuen Testaments oder die Kirchen- und Dogmengeschichte behandelt, gerade an den Höhepunkten ausdrücklich hervorhebt, inwiefern diese Geschichte, in ihrem Mittelpunkt, der Person Jesu Christi, und in ihren inneren teleologischen Zusammenhängen erfaßt, uns den Glauben an ein Wirken Gottes in ihr begründet. Nur soll er, wenn er dazu schreitet, deutlich markieren, daß er damit aus der Arbeit des historischen Erklärens in die teleologische Gesamtbetrachtung der Geschichte, aus der Geschichtsdarstellung in die christliche Geschichtsphilosophie, aus dem wissenschaftlichen Beweisverfahren in das Bezeugen des Glaubens übergeht, eines Glaubens freilich, der nicht bloß sein „subjektives Postulat" ist, sondern der Glaube der Gemeinde, und der durch die Sache selbst uns innerlich aufgenötigt wird, zwar nicht mit logischem Zwang, aber durch Verpflichtung unseres Gewissens.

Ich weiß, daß manche meiner Freunde, auch solche, denen ich theologisch besonders nahe stehe, darin anders denken und nicht nur von ihren wissenschaftlichen Darstellungen, sondern auch von ihrer Lehrtätigkeit alles das fernhalten. Sofern diese Zurückhaltung in der persönlichen Art des einzelnen begründet ist, will ich nichts da-

gegen sagen. Um so weniger möchte ich es, da ich weiß: mancher kann, ohne sein Glaubensurteil auszusprechen, doch die Sache selbst im einzelnen und in ihrem Zusammenhang so lebendig reden lassen, daß er die Schüler zu dem selbständigen Vollzug des Glaubensurteils, das er seinerseits im Hintergrunde hält, mit einer gewissen Sicherheit zu veranlassen vermag. Aber das ist in Wahrheit nur eine andere Form, das Glaubensurteil zur Geltung zu bringen, ja vielleicht die noch höhere Kunst. Solche dagegen, die prinzipiell für die historische Theologie, und auch für deren Vortrag im Hörsaal jede Glaubensbeurteilung ablehnen, möchte ich fragen: wollt ihr das alles nur den Systematikern überlassen? womöglich noch mit einem Achselzucken darüber, daß diese sich auch mit Geschichte befassen? entzieht ihr euch damit nicht einer wichtigen Aufgabe, die wir jedenfalls an den künftigen Dienern unserer Kirche zu erfüllen haben, nämlich der Aufgabe, diese zu einem richtigen, klaren, nicht plumpen und nicht sophistischen Glaubensurteil über die Geschichte anzuleiten, auf deren Grundlage wir stehen? oder sollen diese später, wenn sie im kirchlichen Unterricht die Geschichte des Alten und Neuen Testaments unter ein Glaubensurteil stellen müssen, darin ungeleitet ihren Weg finden? Und jene Aufgabe ist zudem der schönsten und dankbarsten, ja der begeisterndsten eine.

Fassen wir zum Schluß noch die Grundgedanken der Vorlesung zusammen in **These 5**: Durch die religionsgeschichtliche Methode im weiteren Sinne (vgl. These 1, lit. b, s. oben S. 12) wird das Recht der exegetisch-historischen Theologie und ihrer theologischen Behandlungsweise nicht aufgehoben. Diese hat ihr Unterscheidungsmerkmal nicht darin, daß sie andere Mittel und Grundsätze der Forschung verwendete, sondern vielmehr in dem besonderen

Interesse an dem zu behandelnden Gegenstand, der in seiner Bedeutung für das christliche und kirchliche Leben der Gegenwart aufgefaßt wird, in der Wertbeurteilung an einem klar bestimmten christlichen Maßstab, endlich in der Unterstellung des geschichtlich Gegebenen unter ein christliches Glaubensurteil, das freilich nicht als zwingendes Ergebnis der wissenschaftlichen Geschichtsforschung eingeführt werden darf.

III. Religionsgeschichtliche Methode und systematische Theologie.

Vierte Vorlesung.

Bei der historischen Theologie begannen wir mit der spezielleren Frage, ob ihre Arbeitsweise gemäß der religionsgeschichtlichen Methode umgebildet werden soll, und wir schritten fort zu der allgemeineren Erwägung, ob überhaupt eine historische Theologie gegenüber der religionsgeschichtlichen Forderung sich behaupten könne. Hier setzen wir ein mit der allgemeineren Frage: läßt das Emporkommen der Religionsgeschichte der systematischen Theologie noch die Luft zum Leben?

Es gibt Religionshistoriker, die mit Vorliebe ihren Spott ausgießen über die Systematiker: in ihre dürren Begriffe, in ihre starren Schablonen wollen sie das frische Leben der Religion einfangen! Und mit den Historikern stimmen darin die modernen Enthusiasten zusammen. Wie amüsant weiß z. B. Bonus die kleinliche Geschäftigkeit des Zwerggeschlechts der Systematiker, die sich an den Riesen Religion heranmachen, zu schildern! Auch eine so nachdenksame Schrift wie die von G. Groß, „Glaube, Theologie, Kirche" (Tübingen 1901), will nur die historischen Disziplinen als Wissenschaft gelten lassen, die systematischen aber ganz in persönliches Zeugnis auflösen und des wissenschaftlichen Scheines entkleiden.

Aber sehen wir zunächst noch ab von der systematischen Theologie, so kommen doch jedenfalls die Religionshistoriker selbst von einer systematischen Arbeit gar nicht los. Zuerst ist es allerdings die philosophische Systematik, die sie bindet. Denn gerade die religionshistorische Methode fordert jedenfalls eine eingehende erkenntniskritische Besinnung über Art, Ziel und Grenzen der geschichtlichen Forschung. Viel stärker als in einer früheren Zeit haben heutzutage die Historiker selbst diese Frage aufgenommen; und manche von ihnen haben mit großer kritischer Klarheit der Geschichtsforschung ihre Grenzen gezogen. Wie entschieden tritt z. B. Eduard Meyer, „Zur Theorie und Methodik der Geschichte" (Halle a. S. 1902), dem Haschen nach historischen Gesetzen entgegen! Mit Recht hat er seine Studie als „geschichtsphilosophische Untersuchungen" bezeichnet. — Aber auch von philosophischen Fachmännern ist diese Selbstbesinnung der Historiker unterstützt worden. Besonders die Arbeiten von Windelband, Rickert, Grotenfelt haben die Eigenart des geschichtlichen Erkennens im Unterschied von dem naturwissenschaftlichen klar gestellt. Früher war das nicht in gleichem Maße der Fall. Mit schwerer Mühe haben wir uns selbst einst in diesem Gestrüpp den Richtweg bahnen müssen, wie ich dies in der Schrift über „Die Frage nach dem Wesen der Rel gion" (Freiburg 1889) versuchte. Mit Recht weist jetzt Tröltsch unermüdlich auf die Hilfe hin, die uns darin von philosophischer Seite dargeboten wird. — Zugleich mit der Art des geschichtlichen Erkennens wird auch sein Ziel klarer: die Feststellung der Tatsachen des geschichtlichen Lebens und das Verständnis dieser Tatsachen. Dieses Verständnis aber ist nicht ein bloß ätiologisches: es ist eine Erkenntnis der Motivation, die bei dem in die Geschichte ein-

greifenden Handeln leitend ist; die Ursachen verstehen, heißt hier in die Motive der Mitbeteiligten sich hineinversetzen. Eben damit aber führt, wie wir schon früher sahen (vgl. S. 52), das ätiologische Verständnis von selbst hinüber auf ein teleologisches. Und vor uns erhebt sich das weitere Ziel, die Geschichte selbst so zu ordnen, daß sie als ein Schaffen von wesentlichen Werten und Zwecken des Menschen verstanden wird. — Eben damit aber steigen vor uns zugleich die Grenzen der wissenschaftlichen Geschichtserkenntnis auf. Bei den wahrhaft originalen Persönlichkeiten wird uns vielfach die Motivation undurchschaubar: so oft wir von „Unmittelbarkeit" der schöpferischen Geister reden, gestehen wir damit nur unser Nichtwissen ein. Und auch bei dem teleologischen Verständnis der Geschichte ragen persönlich-praktische Wertungen herein, die sich einem strikten Beweis entziehen. — Eben hier, an der Grenze des geschichtlichen Erkennens, hebt nun aber die systematische Besinnung darüber an, was wahre, bleibende Werte sind, wo also Fortschritt und Rückschritt in der geschichtlichen Entwicklung vorliegt. Alle diese Fragen der geschichtlichen Methode fordern auch für die religionsgeschichtliche Forschung, ja für diese besonders, ihre Beantwortung.

So sieht sich denn diese zuletzt auf die Untersuchung darüber hingewiesen, was Sinn und Ziel des religiösen Lebens ist, und damit auf die Religionsphilosophie. Auch damit ist, ebenso wie mit der Erkenntniskritik, dem Religionshistoriker eine systematische Arbeit aufgedrängt, nämlich die systematisch geübte Selbstbesinnung über die Religion als eine wesentliche Seite des geistigen Lebens des Menschen und der Menschheit. Drei Fragen sind der Religionsphilosophie wesentlich: die religionspsychologische, die geschichtsphilosophische und die religionskritische. Die Reli-

gionspsychologie untersucht, welche psychischen Funktionen bei der Religion wesentlich beteiligt sind, und sucht dadurch festzustellen, was zu dem Wesen der Religion gehört. Schwierig wird sie schon durch die Frage, wo jene Untersuchung ihren Ausgangspunkt zu nehmen hat. Allzurasch fertig sind oft die Religionshistoriker mit der Entscheidung, die Feststellung des Wesens der Religion müsse von der ganzen Vielheit der Religionen in der Menschheitsgeschichte ausgehen: als Dogmatismus, nämlich als Folge des Glaubens, das Christentum allein sei die wahre, geoffenbarte Religion, und alles übrige sei nur falsche natürliche Religion, brandmarken sie den Versuch, bei der Beantwortung jener Frage den Ausgangspunkt im Christentum zu nehmen. Und doch sind es Erwägungen nicht dogmatischer, sondern erkenntniskritischer Art, die den letzteren Weg empfehlen. Wenn wir das Wesen der Religion im Unterschied von den andern Seiten des geistigen Lebens klar machen wollen, so werden wir mit den uns vertrautesten Erscheinungen einsetzen müssen und zugleich mit der nach unserer Ueberzeugung höchsten, auch gegenüber den andern geistigen Funktionen am meisten differenzierten Gestalt der Religion, mit der christlichen, eventuell noch der alttestamentlichen Religion. Erst auf dieser Stufe kann uns klar werden, durch welche unterscheidenden Merkmale die Religion von den andern Seiten des geistigen Lebens sich unterscheidet. Und damit ist die Grundlage gegeben zur Beantwortung der Frage, wie weit jene wesentlichen Züge der Religion sich in ihren andern geschichtlichen Gestaltungen, ob auch zum Teil verwischt und verzerrt, wiederfinden lassen. — Damit treibt die Religionspsychologie weiter zur geschichtsphilosophischen Betrachtung der Religionsgeschichte. Der Religionshistoriker sieht sich hingewiesen auf die allgemeinere Frage, welche

Faktoren bei dem Werden und Sichwandeln der Religionen in Wirksamkeit treten, vor allem aber, welche Stufen sich in der Entwicklung der Religion etwa feststellen lassen, und nach welchem Maßstab das geschieht. Es ist erfreulich, daß sich mehr und mehr eine Uebereinstimmung in dieser Stufenordnung herausbildet. Eine Bestätigung dafür gibt mir auch das Buch von Bousset über „Das Wesen der Religion" (Halle a. S. 1903), besonders darin, daß auch er zwischen der Stufe der humanisierten Natur- oder Volksreligionen und der Erlösungsreligionen eine besondere Stufe, die der Gesetzes- oder Zeremonialreligionen, einfügt. — Die Stufenordnung der Religionen gewinnt aber ihren festen Halt erst durch die religionskritische Untersuchung, aus welchem Grund die Religion als etwas Normales und Wesentliches für den Menschen und die Menschheit angesehen und eine Realität des in der Religion Geglaubten behauptet werden kann. Aber es ist deutlich, daß diese letztere Frage schon hinüberleitet auf die spezielle Frage nach der Wahrheit einer bestimmten Religion und ihres Glaubens, vor allem nach der Wahrheit des Christentums.

So schließt sich an die systematische Religionsphilosophie, der auch die Religionsgeschichte nicht entrinnen kann, für den geschichtlichen Erforscher des Christentums die systematische Theologie, in erster Linie die Apologetik. Zwar ist diese selbst mit der gesamten theologischen Wissenschaft aus dem Bedürfnis der christlichen Kirche hervorgewachsen: der christlichen Kirche will sie dienen und auf der Voraussetzung des Glaubens ruht sie (s. oben S. 22). Aber die Theologie will, wenigstens als evangelische, diese Voraussetzung nicht ungeprüft aufnehmen; sie will sich klar werden, ob jener Glaube haltbar und ob die christliche Kirche es wert ist, daß ihr der Dienst der Theologie gewidmet

wird. Indem die Apologetik die Gründe prüft, die wir für unsern christlichen Glauben haben, fragt sie nach der Lebensberechtigung der Theologie überhaupt. Auch der historische Theologe darf nicht an diesem Problem, dessen Ernst unsere ganze Theologie durchzittert, glatt vorübergleiten: als Vertreter der theologischen Wissenschaft stößt er selbst immer wieder auf dieses Problem, und als theologischer Lehrer muß er ein Verständnis für die apologetische Frage nach der Wahrheit des Christentums haben, die seinen Schülern gerade durch die Geschichte immer wieder geweckt wird. Mit Recht sagt von diesem Punkt Kaftan: „Es gibt da keine Ausnahme. Hic Rhodus, hic salta!" (Zeitschr. f. Theol. u. K. 1903, S. 259.)

Aber die Theologie kann sich weiter auch nicht damit begnügen, die tatsächlichen Ausprägungen des christlichen Glaubens und Lebens im Wechsel an sich vorüberziehen zu lassen, sie nur mit gelegentlichen Werturteilen zu begleiten und sich bei dem nun einmal Geltenden, oder auch bei dessen Zusammenbruch zu beruhigen. Sondern aus dem tatsächlich Geltenden erwächst die Frage nach dem Allgemeingültigen, nach den ewigen Wahrheiten des christlichen Glaubens und den ewigen Normen des christlichen Lebens. Auch auf andern Gebieten, z. B. auf dem des Rechts, wird heutzutage mit Energie gegenüber allem geltenden Recht die Frage nach dem allgemeingültigen, dem „richtigen Recht" erhoben; kräftiger und klarer als von irgend einem andern, von Rudolf Stammler. Ebenso bleibt auch, trotz der religionsgeschichtlichen Hochflut unserer Tage, die Aufgabe der Dogmatik und der Ethik unverrückt bestehen. Man darf auch nicht, wozu heutzutage manche hinneigen, der Ethik allein ihr Existenzrecht lassen, der Dogmatik es absprechen. Denn so lange bleibt es nur bei zersplitterten, geist-

reichen Aperçus über ethische Zeitprobleme, als nicht die ethischen Probleme in ihrem inneren Zusammenhang mit den Fragen der Dogmatik systematisch behandelt werden.

So können wir die These 6 aufstellen: Die Handhabung der religionsgeschichtlichen Methode fordert nicht nur eine systematische philosophische Ueberlegung, nämlich eine eingehende erkenntniskritische Besinnung über Art, Ziel und Grenzen des geschichtlichen Erkennens, sowie eine religionsphilosophische Reflexion über die psychischen Funktionen, die geschichtliche Entwicklung und die für den Menschen wesentliche Bedeutung der Religion; sondern sie zwingt auch zu den Untersuchungen der systematischen Theologie: zu den apologetischen über die Gründe für die Wahrheit des Christentums, und zu den dogmatisch-ethischen über den richtigen Inhalt der christlichen Glaubens- und Lebensanschauung.

Die systematische Theologie wird also durch die religionshistorische Methode keineswegs entbehrlich. Aber wird sie durch diese nicht doch zu einer wesentlichen Aenderung in der Behandlungsweise ihres Stoffs genötigt? Diese Frage wird von Ernst Tröltsch bejaht, hauptsächlich in Beziehung auf die Apologetik. Hören wir zuerst seine Kritik und seine positive Forderung, um weiterhin unser Urteil über seine Stellung uns bilden zu können!

Kritisch bemerkt Tröltsch gegen das Verfahren der heutigen Apologetik, daß sie immer noch von einer dogmatischen Methode beherrscht sei. Im Katholizismus wird das Christentum von vornherein der historischen Betrachtung entrückt: in seinem ganzen Ursprung und in seiner gesamten kirchlichen Einrichtung steht es da als die über-

natürliche Größe, begabt mit dem göttlichen Wunder einer Unfehlbarkeit der Kirche, darum auch isoliert gegen alle übrige Menschheitsgeschichte. Aber auch im Protestantismus herrscht zum Teil noch eine ähnliche Betrachtung: man sucht irgend einen Ausschnitt der Geschichte, z. B. die Geschichte Jesu Christi, aus der Gesamtgeschichte herauszuheben und diese „Heilsgeschichte" durch eine „innere Erfahrung" oder durch ein „inneres Siegel der Beglaubigung in den Herzen" zum voraus gegen kritische Angriffe sicher zu stellen. Innerhalb der Menschheitsgeschichte unterscheidet man also ein profanhistorisches Gebiet, das der kritischen Methode unterworfen wird, und ein Gebiet der heiligen Geschichte, zu dem man der Geschichtsforschung den Zutritt verwehrt, und zu dem nur ein Glaubensverständnis oder eine innere Erfahrung den Schlüssel besitzen soll. Aber diese Konstruktion ist nicht mehr haltbar; sie muß einem ganz andern Aufbau weichen, nämlich dem auf eine konsequent historische, genauer religionsgeschichtliche Methode.

Aus dieser Kritik erwächst Tröltschs **positive Anschauung über die Gestaltung der Apologetik**. Seine früheren und späteren Aeußerungen sind dabei zu unterscheiden. In einer Reihe von früheren Aufsätzen entwickelte er folgende Gedanken. Wenn das Christentum ebenso, wie alle andern Religionen, der historischen Forschung, also auch der Kritik, der Analogieerklärung und der Eingliederung in den Zusammenhang der Geschichte unterworfen wird, so wird es dadurch relativiert. Wird es aber dadurch nicht seiner Geltung für uns beraubt? ja, wird nicht überhaupt die Religionsgeschichte zu einem „Spiel bloßer menschlicher Vorstellungen und Bedürfnisse"? — Tröltsch ist überzeugt, daß das nicht der Fall ist. Gerade die religionsgeschichtliche Forschung vermag, „wie der Speer Odins, die Wunden

selbst zu heilen, die sie geschlagen". Von den vielerlei Dogmen, Kulten, kirchlichen Ordnungen führt sie zurück auf einen geistigen Kern in dem allem, nämlich auf innere Erlebnisse des Bewußtseins; am mächtigsten sind sie in den großen religiösen Persönlichkeiten, in denen sie in ursprünglicher Frische, in Urwüchsigkeit hervorbrechen. Dieses ganze innere Leben der Religion erweist sich als ein nicht aus andern Vorgängen Ableitbares: es ist durchaus selbständiges geistiges Leben, hinweisend auf eine Berührung mit dem göttlichen Geiste selbst. — Innerhalb dieser Entwicklungsreihe der Religionsgeschichte läßt sich aber leicht eine Stufenleiter herauserkennen; die jüdisch-christlich-islamitische Gruppe tritt als eine besonders energische Ausprägung des religiösen Glaubens hervor. In dieser Reihe ist dann wieder das Christentum der Höhepunkt, und es ist zugleich Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe von immer neuer Anpassungsfähigkeit. Allerdings, bei diesem Urteil liegt die allgemeine Glaubensüberzeugung zu Grunde, daß Vernunft in der Geschichte ist, und spielt die persönliche Ueberzeugung in starkem Maße mit. Aber Tröltsch vertrat doch die Ansicht, daß sich dieses Urteil ebenso aus der objektiven, streng wissenschaftlichen Betrachtung des Christentums und seiner Stellung in der Religionsgeschichte ergibt. — Der Ertrag dieser wissenschaftlichen Arbeit ist freilich, genau besehen, nur dies, daß es *tatsächlich* keine höhere Religion gibt als das Christentum, daß dieses also unter den *bisherigen* Religionen die „*relativ* höchste" ist. Für eine „dogmatische Quälerei" erklärte es nun Tröltsch, wenn man weiter noch die Frage nach der Absolutheit erheben wolle. Schon jenes wissenschaftliche Ergebnis mag uns genügen; und daran kann sich weiter der *Glaube* anschließen, daß das Christentum auch die endgültige und unüberbietbare Offenbarung Gottes

ist. — Zu dieser religionsgeschichtlichen Betrachtung mag die Apologetik noch die religionsmetaphysische Untersuchung fügen, die auf die Frage antwortet: lassen sich die religiösen Grundanschauungen des Christentums auch dem einheitlichen Weltbild einfügen, zu dem man gelangt, wenn man die Ergebnisse der Wissenschaft zu einer Einheit zusammenfaßt? Aber die Grundlage der Apologetik muß doch jene religionsgeschichtliche Betrachtung abgeben.

Tröltsch ist nun auf diese Darlegungen hin eingewendet worden, in seiner Methode erwecke er zu sehr den Schein, als sei jene Beurteilung der Religionsgeschichte rein wissenschaftliches Resultat; in Wahrheit beruhe jene Schätzung des Christentums doch auf persönlicher Wertung. An seinem Resultat aber wurde es bedenklich gefunden, daß er die Begründung für die Absolutheit des Christentums so leichthin aufgebe; hängt doch an der Ueberzeugung von ihr die ganze Missionsfreudigkeit.

Auf diese Einwände hat Tröltsch mit seiner Schrift über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (Tübingen 1902) geantwortet. Hier sucht er zuerst die ganze Bedeutung des Begriffs der Absolutheit, der ihm entgegengehalten worden, herabzudrücken und seine inneren Widersprüche aufzuzeigen, also im Grunde ihn „schlecht zu machen". Tröltsch erhebt einmal die Frage: woher stammt dieser ganze Begriff? Aus der idealistischen deutschen Philosophie, besonders der Hegels! Hegel betrachtete die ganze Religionsgeschichte evolutionistisch, als Entwicklung der Religionsidee; aber er suchte nun doch dem Christentum eine Sonderstellung zu wahren. Beides vereinigte er nun in dem Gedanken: in allen andern Religionen sei der Religionsbegriff nur relativ verwirklicht, im Christentum sei er zur absoluten Verwirklichung gelangt.

Mit der Hegelschen Anschauung von der Realisation des Allgemeinbegriffs hängt also der Gedanke der Absolutheit des Christentums zusammen. Weiter aber betont Tröltsch die sachlichen Schwierigkeiten, die in diesem Gedanken liegen. Der Allgemeinbegriff von Religion ist halb Abstraktionsbegriff, halb Normbegriff; und auch die Kraft zur Verwirklichung soll er bezeichnen! Damit spricht Tröltsch gegen den Begriff der „absoluten Religion" ähnliche Einwände aus, wie wir sie früher gegen seine Anschauung von dem „Prinzip des Christentums" erhoben haben. Einen inneren Widerspruch findet Tröltsch aber auch darin, daß eine absolute Verwirklichung des Allgemeinbegriffs in der historischen Erscheinung des Christentums stattfinden soll! Aber das Christentum selbst tritt doch immer in besonderem geschichtlichen Zusammenhang mit der Lage seiner Zeit uns entgegen! Z. B. das Urchristentum ist unauflöslich verknüpft mit der eschatologischen Erwartung, das Christentum der altkatholischen Kirche mit der griechisch-römischen Philosophie der Zeit. Kurz, an keinem Ort und zu keiner Zeit begegnet uns eine absolute, reine Verwirklichung des Allgemeinbegriffs. Man kann hierin auch nicht Kern und Schale voneinander scheiden: ein absolutes Ideal, in zeitgeschichtlicher Form verwirklicht, das „erinnert an feuriges Eisen mit wächserner Schale oder an wächsernen Kern mit glühender Hülle" (S. 33). In diesem Punkte stimmt Tröltsch der Kritik von Strauß zu, daß die Historie „kein Ort sei für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten" (S. 41); ja er findet nichts einzuwenden gegen den Ausdruck: auch „das Christentum ist eine relative Erscheinung" (S. 49). — Gleichwohl hofft Tröltsch dem christlichen Glauben seine Rechtfertigung geben zu können. Denn innerhalb der Religionsgeschichte tritt doch nicht etwa eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Erschei-

nungen in buntem Wechsel uns entgegen, sondern doch nur eine Reihe von religiösen Haupttypen. Mit diesen kann nun das Christentum in einer wertenden Beurteilung und Vergleichung zusammengehalten werden; und so läßt sich erkennen, daß das Christentum die sonst vorhandenen Ansätze der Religion zusammenfaßt. In den vier Gedankengruppen: „Gott, Welt, Seele, Ueberwelt" stellt es sich dar „als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion" (S. 80). Daher darf der Christ die Gewißheit haben, wirklich „Gott begegnet zu sein und seine Stimme vernommen zu haben" (S. 83), jedenfalls „auf dem richtigen Wege zu sein, dem richtigen Stern zu folgen" (S. 84). Diese Gewißheit ist freilich, wie Tröltsch jetzt noch offener zugibt als früher, in letzter Linie eine „subjektiv-persönliche innere Ueberzeugung", genauer „eine sittlich-religiöse Ueberzeugung"; aber sie ist doch „in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung" der verschiedenen Religionen gewonnen (S. 60 f.). Dafür allerdings, daß über das Christentum hinaus nichts Höheres mehr kommen wird, ist „nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis zu führen" (S. 83). Aber auf Grund dessen darf der Christ doch den Glauben aufnehmen, „daß er es nicht nur mit der für ihn und bis jetzt, sondern auch mit der für die Zukunft normativen Religion zu tun habe" (S. 84).

Wie muß unser Urteil über dieses apologetische Verfahren von Tröltsch sich gestalten? Wir werden zuerst anerkennen müssen, daß nicht Unglaube ihn dazu geführt hat, sondern das energische Bemühen, in der modernen religionsgeschichtlich denkenden Welt dem christlichen Glauben seine Stellung zu retten. — Aber Bedenken weckt fürs erste die verkürzte Fragestellung, nämlich die Zurückschiebung der Frage nach der Absolutheit. Der Nach-

weis, daß der Begriff einer „absoluten Religion" aus der Hegelschen Philosophie entstammt, ist nicht durchschlagend. Denn der Gedanke, den Hegel damit aussprach, war nicht so widerspruchsvoll, wie ihn Tröltsch darstellt. Auch Hegel leugnete keineswegs, daß das Christentum immer in individuell historischer Gestalt auftrete (vgl. seine Vorlesungen über die Religionsphilosophie II 198 ff.); nur das war seine Meinung, daß in dieser geschichtlichen Religion, die als solche auch geschichtliche Zufälligkeit an sich trägt und tragen muß, doch ein Bewußtsein von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu stande komme und damit der wahre Begriff der Religion sich verwirkliche. Und noch deutlicher ist es heutzutage, daß keiner, der von Absolutheit des Christentums redet, sein Auftreten in wechselnden, individuell geschichtlichen Ausprägungen bestreiten will. Hören wir doch sogar von positiver Seite die scharf zugespitzte Thesis: „Jesus war ein Jude, ein Jude im ersten Jahrhundert, der so sprach und so dachte, wie man damals sprach und dachte" (Lütgert, Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, Berlin 1903, S. 8). Nur das will heutzutage der Satz von der „Absolutheit" besagen, daß in diesem Jesus das ewige, göttliche Leben vorhanden war, das übergeschichtlich ist, d. h. das sich über die Schranken jener Zeit erhebt und darum auch eine über die Zeiten der Geschichte übergreifende Wirkung ausübt. — Tröltsch selbst hat das Zugeständnis gemacht, daß, wie er es nennt, eine „naive Absolutheit" allen Religionen, auch dem Christentum, eigen sei; auch die christliche Religion trete nämlich auf mit dem Anspruch, für jedermann zu gelten, und zwar auf Grund einer lebendigen unmittelbaren Gewißheit von ihrer inneren Wahrheit und Notwendigkeit. Schon Jesus selbst habe Gottes heiligen und gnädigen Willen innerlich erlebt

und ihn nun als „das Eine, was not tut", den Menschen verkündet; das verbinde sich bei ihm mit „unbefangenster Anerkennung aller Wahrheit, die den Alten gesagt ist, und die in der Urzeit war, und die jeder einfache Samariter und Zöllner in seinem Herzen findet" (S. 110). — In gewisser Weise läßt damit Tröltsch den Begriff der Absolutheit doch wieder durch die Hintertür herein. Nur tritt dieser Anspruch auf Absolutheit in Wahrheit akuter zu Tage, als es Tröltsch zugeben will. Schon in der Verkündigung Jesu liegt doch eine Ausschließlichkeit dem allem gegenüber, was man sonst von Gott wußte und verkündete, wenn er sagt: „auch den Vater erkennt niemand, denn nur der Sohn und wem ihn der Sohn will offenbaren" (Mt 11 27); und der alttestamentlichen Weissagung gegenüber ist er erfüllt von dem Bewußtsein, daß erst in ihm der Ratschluß Gottes zu seinem Ziel, und zwar zu seinem bleibenden, sieghaften, ewigen Ziel geführt sei. Und noch deutlicher bricht in der apostolischen Verkündigung die Gewißheit hervor, daß nun erst das μυστήριον Gottes selbst enthüllt sei, nämlich in der Gemeinde Christi, und daß in dieser darum auch alle Relativität überboten sei, aller geschlechtliche, soziale, nationale, kulturelle und vorher bestehende religiöse Unterschied (Gal 3 28, Kol 3 11). Mit diesem Absolutheitsanspruch hängt die Missionstätigkeit schon der ersten Christenheit unauflöslich zusammen; darum darf die Behandlung der Absolutheitsfrage von der Apologetik nicht beiseite gesetzt werden.

Bedenken gegen das apologetische Verfahren von Tröltsch weckt fürs zweite die ausschließliche Bevorzugung der Religionsvergleichung, zu der ihn die religionsgeschichtliche Hochflut in der heutigen Wissenschaft treibt. — Nun ist allerdings die Religionsvergleichung für uns unerläß-

lich geworden. Ueberall, wo das Christentum sich mit einer andern Religion im praktischen Kampf messen mußte, ist immer auch ein Versuch der Religionsvergleichung in der begleitenden Apologetik aufgetaucht. So ist sie auch heutzutage gerade durch die begonnene Weltmissionierung gefordert; denn die Mission bleibt eine Brutalität, wenn sie nicht getragen ist von dem klaren Bewußtsein, daß und warum das Christentum allen andern Religionen überlegen ist. Und wenn mit dem Aufschwung der Mission heutzutage die wissenschaftliche Erforschung der Religionen eine viel ausgedehntere geworden ist, so werden wir auch darin nicht einen Zufall, sondern Gottes Fügung erkennen und daraus die Aufforderung heraushören, uns auf die Vergleichung des Christentums mit den Religionen der Gegenwart und Vergangenheit einzulassen. Wir Theologen, und besonders wir theologischen Lehrer, dürfen uns dieser Aufgabe in der Tat nicht entziehen. Zwar wird mir, wenn ich sie in Vorlesungen in Angriff nehmen soll, der Entschluß jedesmal schwer. Müssen wir uns doch in weiten Gebieten der Religionsgeschichte als Dilettanten fühlen; denn nur auf Grund von sekundären Quellen, bestenfalls von Uebersetzungen der alten Texte, können wir uns einen Einblick in die Sache verschaffen. Trösten kann uns jedoch darüber eine dreifache Erwägung. Erstens: auch der Orientalist, der allgemeine Religionsgeschichte liest, kann doch nur auf seinem Spezialgebiet mit voller Sachkenntnis urteilen; sonst ist er in gleicher Lage wie wir. Zweitens: eine richtige kritische Vergleichung in der Hauptsache bleibt durchaus möglich, auch wenn Ungenauigkeiten im einzelnen unterlaufen. Drittens: wir sind es unsern Studenten schuldig, ihnen Anleitung zur vergleichenden Beurteilung der Religionsgeschichte zu geben, so gut wir es vermögen. Darum muß in die

christliche Apologetik die Religionsvergleichung in der Tat aufgenommen werden.

Nur dürfen wir ihre Bedeutung nicht überschätzen. Einmal müssen wir uns deutlich sagen, daß auch sie die Ueberlegenheit des Christentums nicht etwa zwingend beweisen kann. In seiner neuesten Schrift erkennt Tröltsch selbst klarer als in früheren Arbeiten an, daß es sich auch bei der Religionsvergleichung um eine persönliche Entscheidung handelt. Wie geht es denn überhaupt bei der Religionsvergleichung zu? Sie kann nur geschehen durch den lebendigen Menschen, der in ähnlicher Weise, wie es sich bei dem Lebenskampf der Religionen um praktische Vergleichung und Entscheidung handelt, hier wenigstens in einem hypothetischen Sich-hineinleben den Wert der Religionen gegeneinander abzuwägen versucht. Er stellt sich selbst auf den Standpunkt der mit dem Christentum zu vergleichenden Religionen, z. B. des Buddhismus oder Brahmanismus, und erhebt die Frage: was könnten diese Religionen mir bieten, wenn ich selbst in ihnen lebte? und welchen Eindruck machen auf mich die Instanzen, auf die sie selbst sich berufen, die Offenbarungen, auf die sie hinweisen, die Lebenserfahrungen, an die sie appellieren? Auf Grund eines solchen persönlichen Wertens wird uns eine ihrer Gründe bewußte Entscheidung des Wettstreits zwischen dem Christentum und andern Religionen ermöglicht. — Sodann aber wird, gerade wenn wir dies Verfahren der Religionsvergleichung uns vergegenwärtigen, uns auch deutlich, daß sie in der Apologetik doch nur ein dienendes Mittel für einen höheren Zweck ist: sie soll uns dazu helfen, daß wir auf den inneren Wert und die eindrucksvolle Grundlage unseres eigenen Glaubens uns noch klarer besinnen. Eben damit ist aber die erste und wesentlichste Aufgabe der Apo-

logetik bezeichnet, die, trotz des Emporkommens der religionsgeschichtlichen Methode, hinter der Religionsvergleichung nicht zurücktreten darf.

Versuchen wir, nachdem wir damit unser Urteil über Tröltsch dargelegt haben, die Aufgabe der Apologetik selbst in wenigen Zügen zu bezeichnen. Nicht von der Apologie reden wir. Diese hat das Recht und die Pflicht, Red' und Antwort zu stehen auf Einwände, die jeweils gegen den christlichen Glauben ins Feld geführt werden. Kommen sie von seiten des Entwicklungsgedankens, so ist dieser daraufhin zu prüfen, wie weit in ihm eine dem Christentum widersprechende Glaubensanschauung, wie weit eine mit dem Christentum vereinbare naturwissenschaftliche Theorie oder Hypothese vorliegt. Kommen sie von seiten des Buddhismus, so ist die Trost- und Haltlosigkeit dieser Religion in der Apologie aufzuweisen. Dagegen die wissenschaftliche Apologetik soll, abgesehen von solchen zufälligen Anlässen, sich umfassend auf die Gründe besinnen, auf die sich die Ueberzeugung von der Wahrheit des christlichen Glaubens normalerweise stützen kann und soll. Tatsächlich können es ja bei den verschiedenen Menschen alle möglichen Gründe sein, durch die sie zum Christentum hingezogen und bei ihm festgehalten werden. Bei den meisten ist es zunächst der Autoritätsglaube gegenüber von Eltern und Erziehern, oder die Anhänglichkeit an christliche Sitte, was ihnen die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums nahelegt. Aber diese mancherlei Motive sind noch nicht die normalen, in der Sache selbst liegenden Gründe, auf die sich ein selbständiger christlicher Glaube stützen soll. Vor und über aller wissenschaftlichen, auch religionsgeschichtlichen Untersuchung kann auch der einfachste Christ auf diese inneren Gründe seines Glaubens sich be-

sinnen. Je reifer das Christenleben, desto persönlicher werden diese Gründe angeeignet, desto siegesgewisser wird das οἶδα . . ᾧ πεπίστευκα (II Tim 1 12) und das κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις (Joh 6 68). — Eben diese Lebensgründe, auf die der selbständig gewordene Christ sich stützen muß, hat nun die Apologetik zu analysieren und zu exponieren. Darin ist es mit der Apologetik ganz ebenso, wie etwa mit der philosophischen Ethik, wenn sie die Geltung der Idee eines Sollens nachweisen will: sie kann dieses Sollen, das der selbständige sittliche Mensch als unbedingt gültig für sich anerkennt, nicht aus irgend welchen andern höheren Gründen ableiten oder beweisen, sondern sie kann nur den Inhalt jenes Gedankens selbst entfalten und den inneren Grund verdeutlichen, aus dem wir auf die Anerkennung dieses Sollens nicht verzichten können.

Und welches sind nun die inneren Gründe, die die Apologetik des Christentums darzulegen hat? Zwei Hauptgründe sind es, auf die schon der einfache Christ gegenüber von Anfechtungen seines Glaubens, wie gegenüber von eigenen Zweifeln sich immer wieder besinnen wird. Er bringt sich zum Bewußtsein, was er an seinem Glauben hat; und er macht sich klar, daß er nicht auf Abenteuer an eine heilige Liebe Gottes glaubt, sondern auf Grund davon, daß sie sich ihm als eine aus Welt und Sünde erlösende Wirklichkeit in Jesu Christo erwiesen hat. Dementsprechend gestaltet sich nun die Aufgabe der christlichen Apologetik.

Sie hat zuerst die Frage zu beantworten, welchen Wert der christliche Glaube für den einzelnen Menschen und für die menschliche Gemeinschaft hat. Ist das aber überhaupt noch eine Aufgabe der Wissenschaft? Fällt sie nicht dem praktischen Zeugnis, der Predigt, der

katechetischen Unterweisung anheim? Auch Titius (in dem Theologischen Jahresbericht über die Literatur des Jahres 1901 S. 988) findet es nicht einleuchtend, „wie eine umfassende Wertbestimmung des Christentums ohne Religionsvergleichung wissenschaftlich möglich sein soll", und meint, „damit komme man über den Standpunkt der Naivität nicht hinaus". Aber ist es nicht Sache einer methodischen, d. h. eben einer wissenschaftlich ausgeführten Selbstbesinnung, sich über jene Wertbegründung klare Rechenschaft zu geben, über ihre Allgemeingültigkeit und persönliche Bedingtheit, über ihr Verhältnis zu logisch zwingenden Gründen, über ihre Beziehung zu sittlichen Ueberzeugungen, über ihr Verflochtensein mit der Gesamtpersönlichkeit des Menschen? und ist es nicht eine wissenschaftliche Aufgabe, das Ergebnis dieser Selbstbesinnung in präziser Form zur Darstellung zu bringen? Das scheint mir genau ebenso eine wissenschaftliche Arbeit zu sein, wie etwa Kants Exposition des sittlichen Gesetzes, seines unbedingten Wertes für die Persönlichkeit und seines unauflöslichen Zusammenhangs mit dem Vernunftwesen des Menschen. Auch Kants Exposition ist, ohne daß er auf eine vergleichende Beurteilung der Sittengeschichte sich eingelassen hätte, doch sicherlich eine wissenschaftliche Leistung! Oder bewegt auch sie sich auf dem Standpunkt der Naivität?

Auch abgesehen von der Religionsvergleichung, die ich gewiß nicht verwerfe, sondern nur auf ihre wirkliche Bedeutung einschränken möchte, läßt sich ferner die apologetische Darlegung des Wertes, den der christliche Glaube hat, in einen umfassenderen wissenschaftlichen Zusammenhang stellen. Dazu hilft uns gerade jene durch Kant gewonnene klarere Erkenntnis des sittlichen Lebens, als dessen Integration sich der christliche Glaube dartun läßt, ebenso

Schleiermachers Gedanke über die Vollendung des menschlichen Wesens allein durch die Religion. Aber auch die Reflexionen neuerer Ethiker geben uns einen Anknüpfungspunkt für die Apologetik, z. B. die Euckens über das geistige Leben des Menschen, das in den natürlichen Trieben nicht aufgeht und sich nicht aus der Komplikation der menschlichen Gesellschaft und Geschichte erklären läßt, das vielmehr ein Streben nach Innerlichkeit und Freiheit aus sich hervorbringt, ein Streben, das erst in der Religion, und vollkommen in der christlichen Religion, seine Erfüllung findet. — Entsprechende Reflexionen knüpfen sich an die philosophische Betrachtung der menschlichen Gemeinschaft und der geschichtlichen Kulturentwicklung. Durch die in ihr auftauchenden Fragen nach dem Ziel, nach der Norm, nach den geistigen Kräften dieser Entwicklung wird der Wert des Christentums für die menschliche Gemeinschaft beleuchtet. — Alle diese Erwägungen finden nur eine willkommene Ergänzung durch die Religionsvergleichung, die den Wert des Christentums im Kontrast mit dem anderer Religionen noch deutlicher erkennbar macht. Hier ist also die eine Stelle, wo die Religionsvergleichung sich der Apologetik als ein gewiß nicht zu verachtendes Hilfsmittel einfügt.

Zweitens hat die Apologetik in ähnlicher Weise den andern Grund zu exponieren, auf den der glaubende Christ sich beruft, nämlich Gottes Offenbarung in Jesu Christo. Auch hier handelt es sich darum, in methodischer, also wissenschaftlicher Selbstbesinnung sich klar zu machen, was in der Person und Wirksamkeit Jesu Christi als das eigentlich Offenbarende hervorzuheben ist, in welcher Weise es Grundlage für den christlichen Glauben werden kann, in welcher Umgrenzung es zu einer Glaubenserkenntnis der unsichtbaren Gotteswelt uns erhebt. — Auch diese

Betrachtung hat schon in sich selbst wissenschaftlichen Charakter, aber auch sie läßt sich noch in einen größeren Zusammenhang einfügen. Und hier ist der zweite Ort, an dem die Religionsvergleichung in der Apologetik ihre Stelle finden kann. Man kann an ihrer Hand aufzuzeigen versuchen, wie die Offenbarung Gottes in Jesu Christo sich darstellt als die Erfüllung des Suchens und Ringens, das durch die ganze Religionsgeschichte der Menschheit hindurchgeht, und wie umgekehrt dadurch erst diese ganze verworrene Geschichte ihren Sinn und ein Ziel gewinnt. Freilich auch diese geschichtsphilosophische Betrachtung der Religionsgeschichte ist nicht ein zwingender Verstandesbeweis, sondern sie baut sich auf auf der Erkenntnis des Wertes, den wir dem Christentum gegenüber allen andern Religionen zuzuerkennen uns innerlich gedrungen und berechtigt fühlen.

Mit allen diesen Untersuchungen ist aber unauflöslich die Absolutheitsfrage verbunden. Die Apologetik sucht in umfassender, also systematischer Arbeit aufzuzeigen, inwiefern im Christentum wirklich die innere Vollkommenheit liegt, die dem gesamten Zug des menschlichen Geistes und der Geschichte entgegenkommt, inwiefern in ihm wirklich überweltliches, ewiges Leben gegeben wird, erhoben über alle partikularen Schranken und zeitlichen Veränderungen, inwiefern das Ziel, das es uns steckt, seiner Art nach für uns Menschen unüberbietbar ist. Und in Ergänzung dieser Gedanken mag eine Geschichtsphilosophie darlegen, wie einerseits alle Entwicklungsreihen der Religions- und Sittengeschichte auf das in Jesu Christo erschienene Geistesleben hinweisen, und wie anderseits dieses selbst eine unerschöpfliche Entwicklungsfähigkeit in sich trägt. Freilich, auch das ist nicht zwingender Beweis, sondern ein Nachweis, der auf persönlicher Wertung des Christen-

tums beruht. Aber man darf nun nicht sagen: die relative Höhe gegenüber allen andern Religionen läßt sich wissenschaftlich dartun, seine Absolutheit ist bloßer Glaube. Vielmehr ist beides in letzter Linie Glaubensüberzeugung; aber beides ist nicht blinder, sondern in sich begründeter und seiner Gründe bewußter Glaube. Darum kann auch beides wissenschaftlich behandelt und zu einer methodischen Exposition jener Gründe ausgeführt, zugleich in einen größeren, wissenschaftlichen Gedankenzusammenhang eingefügt werden.

So macht also, wie mir scheint, die moderne religionsgeschichtliche Forschung nicht eine ganz neue Apologetik nötig; sondern sie führt uns nur zu einer weiteren Verfolgung der Bahnen, in die sie durch Kant, Schleiermacher und Ritschl, in gewisser Weise auch durch Frank geführt worden ist.

Die These 7 mag in Kürze alles dies zusammenfassen:

Aus der erweiterten religionsgeschichtlichen Kenntnis unserer Tage muß die Apologetik zwar den Antrieb schöpfen, sich eingehend mit Religionsvergleichung zu beschäftigen. Aber sie darf darum nicht in Religionsvergleichung aufgehen; sondern ihre erste und wichtigste Aufgabe bleibt eine Exposition der im christlichen Glauben selbst liegenden inneren Gründe: nämlich einerseits ein Nachweis des geistig-sittlichen Wertes des christlichen Glaubens, der zur Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und Gemeinschaft führt, anderseits ein Nachweis darüber, inwiefern in Jesu Christi Person und Geisteswirksamkeit sich das als Wirklichkeit offenbart, was wir als Christen glauben und was die Religionsgeschichte sucht. Auch die Absolutheitsfrage fällt in den Bereich dieser apologetischen Erwägungen.

Fünfte Vorlesung.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die dogmatisch-ethischen Disziplinen! Werden nicht ihre Aufgaben, ihre Arbeitsweisen und ihre Resultate durch das Großwerden der religionsgeschichtlichen Methode gründlich verändert?

Die Frage, ob die alten Aufgaben in Kraft bleiben, haben wir schon oben S. 69 f. berührt. Tröltsch hat gegenüber der ganzen neueren Dogmatik den Vorwurf erhoben, sie sei durchaus veraltet: „Die Dogmatiken sind seit Jahrzehnten nur Schutzbauten gegen die historische und gegen die naturwissenschaftliche Flut" (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1898, S. 69). Auch die Dogmatik muß, wie er fordert, ihr Urteil über das Christentum auf Grund einer Uebersicht über die ganze Religionsgeschichte gewinnen. Auf dieser Grundlage soll sich dann „eine einfache Darlegung des Inhalts des christlichen Glaubens ergeben"; und diese mag man dann mit andern Weltanschauungen und mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft nach Kräften auseinandersetzen (ebd. S. 67).

Kann man wirklich von Ritschls dogmatischer Arbeit sagen, daß sie nur Schutzbauten aufzurichten bemüht gewesen sei? Er hat allerdings einen kräftigen Schnitt zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt und zwischen christlicher Glaubenserkenntnis gemacht; aber das tut er nur, um ungehindert sein Hauptziel verfolgen zu können, nämlich die Darstellung des Glaubens der christlichen Gemeinde seinem Inhalt nach. Und eher könnte man ihm den Vorwurf machen, er habe zu wenig Aufmerksamkeit auf die einzelnen durch Natur- und Geschichtswissenschaft bedrohten Punkte gerichtet und zu wenig sich mit dem Aufwerfen von

Schutzbauten abgegeben. — Oder nehmen wir etwa die Dogmatik von Kaftan! Durchweg beschäftigt sie sich damit, die christliche Wahrheit, die sich auf Grund der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung dem Glauben erschließt, in ihrem gesamten Umfang darzulegen; und soviel wie möglich sucht er die Dogmatik von der Aufgabe der Apologetik zu befreien. Auch ihm kann man eher vorwerfen, daß er zu wenig auf die Einzelauseinandersetzung mit den Einwänden moderner Wissenschaft sich einlasse. — Oder richten wir endlich den Blick auf ein dogmatisches Werk wie Kählers „Wissenschaft der christlichen Lehre", so können wir dort vollends nur wenig von jenen Schutzbauten entdecken; überall vielmehr nur das Bestreben, in engem Anschluß an die Schrift den vollen Inhalt des Glaubens, nämlich das sich in Christo zusammenfassende Handeln Gottes zu unserem Heil nach allen Seiten hin zu schildern.

Aber Tröltsch sagt vielleicht: gerade das habe er mit seiner Kritik treffen wollen, daß sich die Dogmatik hinter ihren Schutzmauern allzu geborgen fühle und auf dem vermeintlich vor aller Wissenschaft geschützten Glaubensgebiet ihr Gebäude aufrichte, statt daß sie es wage, es auf den Boden streng religionsgeschichtlicher Untersuchung des Christentums zu stellen. — Ich gebe Tröltsch mit voller Bereitwilligkeit zu, daß die Dogmatik sich in der Tat auf den Grund einer Apologetik stellen muß, die das Christentum insbesondere auch gegenüber den andern Religionen rechtfertigt, und daß sie die streng historische Erforschung des Lebens und der Lehre Jesu Christi, sowie der Schrift und des Dogmas nicht ignorieren darf. Aber bei alledem bleibt es doch ihre eigene und eigentliche Aufgabe, nicht etwa ein historisches Referat über Jesu Leben und Verkündigung oder über die biblische und kirchliche

Lehre zu geben, sondern klar zu machen, was nun trotz aller Historie als Glaube des Christen festzuhalten ist, und den Inhalt dieses Glaubens darzulegen. Mit andern Worten, sie hat die ewigen Größen zu bezeichnen, die uns in unserem christlichen Glauben aufgehen. Und ebenso bleibt es die Aufgabe der christlichen Ethik, die ewigen Ziele und Normen für das Leben des einzelnen Christen und der christlichen Gemeinschaft festzustellen, die uns aus unserem christlichen Glauben erwachsen.

Freilich können wir von jenen ewigen Größen und Zielen immer nur eine relative Erkenntnis gewinnen; aber einmal hindert dies nicht die Klarheit darüber, daß und inwiefern uns in Jesu Christi erlösendem Geisteswirken, auch schon, soweit wir es mit unserer erst werdenden Erkenntnis erfassen, wirklich eine ewige, überweltliche Macht entgegentritt, und wirklich ein ewiges überweltliches Ziel vorgehalten wird. Sodann treibt uns gerade das Bewußtsein jener Relativität zu dem Versuch, immer tiefer in die in Christo uns eröffneten Schätze der Weisheit und Erkenntnis einzudringen und immer umfassender die uns gesteckten Ziele uns zu verdeutlichen. Darf uns doch bei diesem Versuch die Hoffnung begleiten, daß, wenn auch in jeder Zeit jene ewigen Größen und Ziele immer nur in einer gewissen Einseitigkeit geschaut werden, doch in der Gesamtheit der christlichen Generationen „mit allen Heiligen zusammen", nicht nur mit denen der Gegenwart, sondern auch mit denen der einander folgenden Zeitalter, uns ein Begreifen davon zugänglich ist, „welches da sei die Breite und die Länge, und die Tiefe und die Höhe" (Eph 3 18).

Wenn hiernach die Aufgabe der Dogmatik und Ethik trotz der religionshistorischen Forschung im wesentlichen dieselbe bleibt, so erhebt sich die zweite Frage, ob ihr nicht

durch das Aufkommen der Religionshistorie ganz neue Probleme gestellt und dadurch wenigstens für ihre Arbeitsweise ganz neue Bahnen vorgezeichnet sind.

Besonders in Beziehung auf ihre Stellung zur Schrift könnte man das anzunehmen geneigt sein. Eine kleine Schrift, die streng die religionsgeschichtliche Methode befolgt, der Vortrag von W. Heitmüller über „Taufe und Abendmahl bei Paulus" (Göttingen 1903) mag uns dies beleuchten. Er stellt eine Untersuchung an über die Frage: „welches sind die neutestamentlichen", besonders paulinischen „Vorstellungen von Wirkung und Wirkungsweise der Taufe und des Abendmahls?" und weiter: „in welchen geschichtlichen, d. h. religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehören diese Vorstellungen des Neuen Testaments?" (S. 8). Bei dieser Untersuchung kommt er nun zu dem Resultat: für Paulus sind Taufe und Abendmahl „ihrer Wirkungsweise nach effektive sakramentale Handlungen; sie wirken nicht ex opere operantis, sondern ex opere operato (im eigentlichen Sinn)" . . . „Die Wirkungen von Taufe und Abendmahl liegen in erster Linie auf der enthusiastisch-mystischen Seite des paulinischen Christentums, fast gar nicht auf der ethisch-persönlichen Seite" . . . „Zu Grunde liegt der Schätzung beider Akte eine mystisch-naturhafte Auffassung des religiösen Verhältnisses, in psychologischer Hinsicht eine primitive, animistisch-spiritistische Vorstellungsweise" (S. 36—37). Die Beobachtung des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs führt den Verfasser aber weiter zu der These: „ihrer Isolierung entnommen erscheint die paulinische Anschauung vom Abendmahl in ihren Grundzügen nicht als ein schlechthiniges Novum und als eine originale Schöpfung des Christentums, sondern als verflochten mit der vor- und außerchristlichen

religiösen Gedankenwelt. Sie ist ein neuer Schößling an einem alten Zweige des religionsgeschichtlichen Baumes der Menschheit. In einer den neuen Verhältnissen angepaßten Form wirkt sich im urchristlichen Abendmahl — nicht von der Anschauung Jesu rede ich — das uralte Verlangen aus, . . . in unmittelbare, reale Verbindung mit der Gottheit zu treten, und die uralte Ueberzeugung, das erreichen zu können durch naturhafte Medien, die direkt oder indirekt mit dem Leben der Gottheit in Verbindung stehen und dasselbe naturhaft-mystisch vermitteln" (S. 51—52). Die ganze historische Untersuchung Heitmüllers ist aber umrahmt von einer dogmatischen Reflexion, die sich mit einem kritischen Bedenken gegen Martin Kählers Schrift „Die Sakramente als Gnadenmittel" (Leipzig 1903) wendet. Im Sinne der Reformatoren faßt in ihr Kähler die Sakramente als eine Form des Evangeliums, oder als das göttliche Wort, in kirchlichen Brauch gefaßt; er sieht in ihnen die Mittel in der Hand göttlicher Gnade, in den Empfängern den Glauben zu wecken und zu fördern. Heitmüller selbst ist nun überzeugt, daß Kähler mit Recht diese reformatorische Schätzung der Sakramente geltend macht und daß wir in der Tat in der Richtung fortschreiten müssen, die in genialer Weise Luther uns gewiesen hat. Aber, so fragt er, dürfen wir „sie festhalten in der Kirche der Schriftautorität"? Denn mit ihr „verlassen wir ja die paulinische und die auch im übrigen Neuen Testament vorherrschende Anschauung von den Sakramenten, d. h. die Anschauung der Quelle und Norm evangelischer Lehre" (S. 56).

Ist damit wirklich der Dogmatik ein ganz neues Problem gestellt, das sie zu einem ganz andern Arbeitsverfahren veranlassen müßte? Ich glaube nicht. — Es ist einmal schon die Frage, ob Heitmüller die paulinische An-

schauung nicht zu stark gegen die reformatorische Lehre kontrastiert — ganz abgesehen von dem Bedenken, ob die religionsgeschichtlichen Analogien, die er heranzieht, nicht vielfach sehr unsicher sind. In jener ersteren Frage weist der Verfasser selbst an der paulinischen Anschauung verschiedene Punkte auf, an welche die reformatorische Lehre wenigstens anknüpfen konnte; und wir dürfen sie in ihrer Bedeutung für die paulinische Verkündigung selbst wohl noch stärker betonen, als Heitmüller seinerseits zugeben will. In gewisser Weise sind jene Handlungen auch für Paulus selbst „Wort" — das Abendmahl tritt ausdrücklich unter den Gesichtspunkt des καταγγέλλειν (I Kor 11 26) —; und bei der Taufe weist uns gerade der Wechsel der Bilder, des Waschens, des Anziehens, des Begrabenwerdens und Auferstehens, der Beschneidung, darauf hin, daß sie, jedenfalls nach einer Seite hin, doch Darstellung ist, Abbildung eines Unsichtbaren, das viel größer und reicher ist als die abbildende Handlung. Dieses Unsichtbare ist nun aber in erster Linie nicht ein innerer Vorgang oder Zustand in dem Getauften selbst, sondern ein neuer, für den Christen begründeter Tatbestand, und zwar vor allem die Versetzung in ein neues Verhältnis zu Gott oder sein Aufgenommensein in die geistige Gemeinde Christi und damit in die Gnade Gottes. Diese Versetzung in das neue Verhältnis ist nun freilich unauflöslich geknüpft an einen Vorgang in dem inneren Leben des Christen selbst, nämlich an seine Glaubensvereinigung mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus; und mit dieser ist zugleich Trieb und Kraft zu einem neuen ethischen Leben in ihm vorhanden. Und bei der engen Verbindung zwischen Glaubensentschluß und Taufempfang, wie sie gerade in jener Zeit bestand, ist es wohlverständlich, daß dieser innere Glaubensvorgang auch mit

der äußeren Handlung der Taufe aufs engste verknüpft wurde. Ich will auch nicht leugnen, daß aus dem gesteigerten Betonen dieser Verknüpfung bei Paulus die Darstellung hervorgeht, jener innerliche Vorgang des Begrabenwerdens und Auferstehens mit Christo werde selbst direkt durch den äußeren Taufvollzug gewirkt. Ja, es mag sogar sein, daß Paulus wirklich etwas von der Anschauung aufgenommen hat, der äußere Akt sei ein unentbehrliches Mittel der Verbindung mit Christo. Aber jedenfalls hat Paulus solche Anschauungen nicht zu fester Gestalt ausgeprägt, sondern sie in einer gewissen Schwebe gehalten. Wo er ausdrückliche Lehre gibt, macht er alles vom Glauben, und nur vom Glauben abhängig. Und man muß auch beachten, daß Paulus jedenfalls, trotz jener Darstellungsweise, nirgends seine Christen in dem Vertrauen auf jenen äußerlichen Vollzug heiliger Weihen ausruhen läßt, sondern gerade in diesem Zusammenhang nur um so stärker ihre ethische Verpflichtung zu einem neuen Leben betont (vgl. Röm 6 12 ff.). — Sodann aber: selbst wenn Heitmüller darin recht hätte, daß er die paulinische und reformatorische Lehre schärfer kontrastiert und die mystisch-enthusiastische und naturhaft-sakrale Seite des paulinischen Denkens stärker betont, was folgt daraus für unsere Dogmatik? Doch nur soviel, daß wir nicht einen mechanischen Schriftgebrauch üben, sondern daß wir bei unserem Schriftbeweis kritisch verfahren müssen; und das ist uns nichts Neues. Ich kann es nur willkommen heißen, wenn durch die religionsgeschichtliche Untersuchung des Neuen Testamentes uns aufs schärfste eingeprägt wird, daß die historisch getreue Wiedergabe der biblischen Vorstellungen und die dogmatische Darstellung zwei verschiedene Dinge sind, und daß das unmittelbare Ineinanderziehen des einen und des andern nicht zulässig ist.

Wenn die biblische Theologie die neutestamentlichen Glaubensanschauungen in ihren eigenen Vorstellungsformen klar gemacht hat, so beginnt dann erst die dogmatische Frage, was wir nun als das wesentliche und bleibend wertvolle christliche Glaubenszeugnis daraus zu entnehmen haben. — Man kann versuchen, diese kritische Frage noch weiter zu zerlegen. Vor allem werden wir bei ihrer Beantwortung überall auf die im Neuen Testament uns vorliegenden Berichte von Jesu Christi Person, Werk und Wort zurückzugreifen haben, um festzustellen, was in diesem Jesus Christus uns als Offenbarung der erlösenden und erziehenden Gottesmacht zum Gegenstand der Glaubensgewißheit und des Glaubensgehorsams werden kann. Daran messen wir dann weiterhin die Glaubenszeugnisse des übrigen Neuen Testaments. Was in ihnen ist wirkliches Glaubenszeugnis von Jesu Christo? was dagegen stammt aus anderer Erkenntnisquelle, etwa aus dem Weltbild der Zeit? Was ist z. B. in der paulinischen Auffassung der Taufe aus den psychologischen Begriffen abzuleiten, in denen allein man damals das überwältigende Erlebnis von dem Eintreten eines neuen Geistes, des Geistes Christi, zu erfassen vermochte? Weiter: in welchem Maße finden wir bei den neutestamentlichen Zeugen treues und vollständiges Verständnis Jesu Christi? In welchen Punkten mögen dagegen etwa Trübungen vorliegen, die aus der Vergangenheit herstammen, z. B. in dem Gewichtlegen auf äußere Weihehandlungen gegenüber dem Dringen Jesu Christi auf die innere Sinnesänderung?

Wir können solche Fragen stellen, weil wir nicht den Glauben an eine Unfehlbarkeit der neutestamentlichen Zeugen haben, sondern nur den Glauben, daß nach Gottes weisheitsvollem Willen ihr mannigfaltiges Zeugnis uns den

Zugang zu Jesu Christo öffnet und offen hält. Auch im Neuen Testament selbst müssen wir den neuen Geist Jesu Christi herauszuerkennen suchen gegenüber dem Alten, das ihm anhaftet. — Dieses Verfahren hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Verhalten Jesu Christi selbst gegenüber der heiligen Schrift des Alten Testamentes: aus Gesetz und Propheten hat er herauserkannt, was der eigentliche Gotteswille in ihm ist, und anderes demgegenüber zurückgesetzt. Und doch ist dabei der Abstand zwischen Jesu und uns ja nicht zu übersehen: er erkennt aus dem Alten Testament heraus die verborgenen Hinweisungen auf das Neue, das zu bringen er selbst gekommen war; wir haben in ihm dieses Neue und müssen es nur von dem ihm anhängenden Alten unterscheiden lernen.

Nicht eine neue durchgreifende Aenderung der dogmatischen Arbeit ist uns also geboten, sondern nur eine noch konsequentere Durchführung der Fragen, die sich uns längst vor der neuesten religionsgeschichtlichen Wendung aufgedrängt haben und durch diese nur noch greller beleuchtet werden. Aber die klare Erkenntnis davon, in wie innigem Zusammenhang das neutestamentliche Glaubenszeugnis mit der besonders vom Judentum her überkommenen religiösen Vorstellungswelt dieser Zeugen steht, darf uns nicht herbe und ungerecht gegen ihre Darstellungsformen machen, sondern muß uns im Gegenteil dazu antreiben, auch in der uns fremdartigen Form den darin geborgenen Glauben aufzuspüren. Auch von fremdem Gebiet entlehnte Vorstellungen können dabei für uns außerordentlich wertvoll sein, besonders solche, die (s. oben S. 40 f.) in einer Antithese geprägt worden sind. Das „verderb's nicht, denn es ist ein Segen drinnen!“ ist gerade für den religionsgeschichtlich gebildeten Dogmatiker eine sehr beherzigenswerte Mahnung.

Auch die christliche Sittenlehre wird, wie mir scheint, durch die Fortschritte der religionsgeschichtlichen Erkenntnis nicht etwa zu einer völligen Umgestaltung ihrer Arbeitsweise geführt. Zwar hat Tröltsch, in einer Auseinandersetzung mit Herrmanns Ethik („Grundprobleme der Ethik, erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik", Zeitschr. für Theol. und Kirche 1902, S. 44 ff. 125 ff.), die Idee entwickelt, daß die theologische Ethik sich zu einer umfassenden Darlegung der christlichen Gedanken über die letzten Ziele und Zwecke des menschlichen Daseins ausweiten und darum auf eine Auseinandersetzung mit den großen Weltanschauungen einlassen, also reichen religionsgeschichtlichen Stoff aufnehmen müsse. Diese Forderung geht in erster Linie die apologetische Grundlegung der christlichen Sittenlehre an. Daß in dieser die christlich-sittlichen Anschauungen in dem großen Zusammenhang der Religions- und Sittengeschichte der Menschheit zu betrachten sind, davon bin ich in der Tat überzeugt. Aber in letzter Linie ruht die Entscheidung für das christliche Sittlichkeitsideal doch nicht auf der religions- und sittengeschichtlichen Umschau, sondern auf den persönlichen Gründen, die auch dem einfachsten Christen zugänglich sind, nämlich auf dem erkennbaren unersetzlichen und verpflichtenden Wert, den das christlich-sittliche Ideal für den einzelnen Menschen und für die menschliche Gemeinschaft hat. Der Exposition dieser inneren Gründe muß auch der religions- und sittengeschichtliche Stoff dienen, in der Grundlegung der christlichen Ethik ebenso wie in der Apologetik überhaupt (S. 82 ff.). — Nicht anders aber steht es mit der Entfaltung der christlichen Sittenlehre. Gewiß mag uns auch hierin die religions- und sittengeschichtliche Vergleichung dazu helfen, die einzelnen Lebensziele des Christentums in schärferes Licht zu rücken.

Die Hauptfrage der christlichen Ethik bleibt aber doch die Frage, auf die schon Schleiermachers christliche Sitte hingelenkt hat: welche Gestaltung des individuellen und des sozialen Lebens mit allen seinen Kulturverhältnissen soll durch den Geist Jesu Christi geschaffen werden? Damit aber wird es zur wichtigsten Aufgabe der christlichen Sittenlehre, die Art und Richtung dieses Geistes Jesu Christi zu erkennen, und zwar klarer und bestimmter, als dies Schleiermacher versucht und erreicht hat. Möglich ist dies aber nur auf Grund des Neuen Testaments, und nicht in einem mechanischen, sondern in dem freien Schriftgebrauch, zu dem die Worte Jesu Christi selbst, z. B. die Gebote der Bergpredigt, uns zwingen. Und in selbständigem Urteil, unter freier Verwertung der Schriftanleitung, müssen wir weiterhin aus dieser Richtung des Geistes Jesu Christi die einzelnen Ziele zu erheben versuchen, die uns unter unsern heutigen Verhältnissen für die Gestaltung des menschlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens gesteckt sind.

Wird nun aber nicht doch — das ist unsere dritte Frage — durch die religionsgeschichtliche Arbeit der Inhalt der christlichen Glaubens- und Sittenlehre beträchtlich alteriert?

Gewiß wird durch unsere religionsgeschichtliche Forschung unser Bild von der Geschichte der Menschheit in vielen Stücken erweitert, ähnlich wie unser Bild von der physischen Welt gegenüber dem Weltbild der Bibel durch die Naturwissenschaften, besonders durch die astronomische Forschung eine ungeheure Ausdehnung gewonnen hat. Wir können die Heilsgeschichte nicht mehr in der populären Einfachheit schauen, in der sie auf Grund der alttestamentlichen Geschichtserzählung einst aufgefaßt wurde: jenes übersichtliche Schema — von dem Urstand des ersten Menschen

mit seiner ursprünglichen Vollkommenheit, von dem Sündenfall Adams und der Erwählung des Verheißungssamens, von dem Dahingehen aller Heidenvölker auf ihren eigenen Wegen dem Verderben entgegen, von der Wiederherstellung der in Sünde gefallenen Menschheit zu ihrer ursprünglichen Bestimmung durch Jesum Christum — wird uns gesprengt. Wir sehen vor uns die weitverzweigte Geschichte der Menschheit und ihrer Religionen, eine Menge von Entwicklungsreihen mit immer neuen Ansätzen und immer neuen Abfällen, mit Fortschritten und Rückschritten der religiösen und sittlichen Erkenntnis; und auch diese ganze Geschichte rückt uns unter den Gesichtspunkt, daß Gott in ihr „sich nicht unbezeugt gelassen" hat.

Aber so sehr auch unsere Anschauung von dem Wirken Gottes in der Geschichte der Menschheit sich ausweiten mag, wir dürfen uns dadurch in der Dogmatik, wenigstens solange sie eine christliche Dogmatik sein will, doch nicht die Grundlagen unseres christlichen Glaubens verrücken lassen. Eine Versuchung dazu liegt zweifellos in der religionsgeschichtlichen Betrachtung. In ihr drohen sich, wie wir schon im Anschluß an Tröltsch uns vergegenwärtigt haben, alle Größen des Glaubens zu relativieren und in den Strom des allgemeinen Religionsprozesses der Menschheit unterzutauchen. Hinter und über diesem erhebt sich dann wohl etwa noch der Gedanke eines göttlichen Urgrundes der Welt, aus dem sowohl das Leben der Natur als das Geistesleben der Menschheit, besonders auch der religiöse Entwicklungsprozeß hervorströmt. In diesem Gedanken aber verfließen die festen Umrisse des christlichen Gottesglaubens zu einem evolutionistischen Monismus. Denn wird jener allgemeine Gottesgedanke leitend für das religiöse Leben, so geht dieses auf in der ästhetisch-pantheistischen

Betrachtung und Anbetung der Lebens- und Geistesfülle, die sich in Natur und Geschichte, auch in der Religionsgeschichte, vor uns ausbreitet. Der einzelne Mensch ist dann nur ein verschwindendes Glied in diesem Ganzen, das eine Zeitlang von diesem Allleben zehrt und seinen Beitrag zu ihm leistet, aber keine Hoffnung einer persönlichen Vollendung haben kann.

Darum ist es gerade bei dem Vordringen der religionsgeschichtlichen Methode notwendig, daß die christliche Glaubenslehre sich auf die Punkte besinnt, an deren Festhaltung die Abwehr des evolutionistischen Monismus hängt.

Von entscheidender Bedeutung hierfür ist vor allem schon der allgemeine, formale Grundsatz, daß wir als Christen die für uns maßgebende Offenbarung Gottes, auf die sich unser Glaube und die christliche Glaubenslehre gründet, nicht in dem Ganzen des religiösen Prozesses gleichermaßen, sondern in einem Ausschnitt der Religionsgeschichte zu erkennen haben, nämlich in Jesu Christo und seinem Geisteswirken in der Menschheit, sowie in der auf ihn hinführenden alttestamentlichen Geschichte. Wohl ist die ganze Religions- und Sittengeschichte der Menschheit unter den Glauben zu stellen, daß auch in ihr Gott sich kundgegeben hat; aber in ihren verschlungenen Gängen tritt uns die Richtung des Willens Gottes noch nicht klar erkennbar entgegen. Erst die den Glauben weckende, erlösende Offenbarung, d. h. Wirklichkeitserweisung Gottes, die in Jesu Christo und in seinem Geisteswirken uns gegeben ist, gibt uns die feste Grundlage für unsere christliche Gottes-, Welt- und Lebensanschauung. Erst durch sie wird uns auch das Dunkel der Religionsgeschichte in etwas gelichtet.

Wird mit dieser Begründung des christlichen Glaubens Ernst gemacht, so werden von selbst auch im Inhalt der christlichen Glaubensanschauung die Punkte hervortreten, in

denen der Gegensatz gegen den Monismus sich zusammendrängt. Es sind hauptsächlich drei Punkte: sie betreffen die Anschauung von Gott, von Jesu Christo und von dem heiligen Geist.

Schon der Glaube an einen überweltlichen persönlichen Gott enthält jene Antithese. Wohl hat der Begriff der Ueberweltlichkeit selbst manche Aenderungen erfahren. Eine frühere Zeit stellte sozusagen in quantitativer Weise eine Ueberwelt und den überweltlichen Gott neben und über diese Welt. Indem sie dabei zugleich vom kausalen Gesichtspunkt ausging, erhielt sie neben und über der Reihe der endlichen Ursachen eine zweite, daneben wirkende, überweltliche Kausalität, die in jene endliche Ursachenreihe bald hemmend, bald fördernd eingreift. Statt des kausalen Gesichtspunkts haben wir den finalen voranzustellen. Ganz wesentlich für unsern Gottesglauben ist die Anerkennung eines Ziels, zu dem wir bestimmt und berufen sind, eines Ziels, das qualitativ ganz anders geartet ist als alle irdischen Zwecke, auch als die höchsten Güter und Zwecke, die das weltliche Kulturleben erbringt. Das Reich Gottes, in dem sich dieses Ziel zusammenfaßt, ist schon insofern überweltlich, als es einen rein geistigen und sittlich gearteten Zweck uns vorhält, in dessen Suchen und Finden wir frei werden sollen von dieser irdischen Welt, von ihren Gütern und Schranken. Darum ist auch der Gott, an den wir als Christen glauben, überweltlich: wir erkennen in ihm die Macht, die uns in und aus dieser Welt zu jenem überweltlichen Zweck erlöst und uns zur ewigen persönlichen Vollendung in jenem Reiche persönlicher Geister erzieht. Von diesem Punkte aus gewinnen wir aber auch den Glauben an den persönlichen Gott. Auch dieser Begriff der Persönlichkeit Gottes wird uns nur faß-

bar, wenn wir Gott nicht in seinem Insichbleiben oder in seiner inneren Daseins- und Lebensform zu denken versuchen, sondern ihn in seinem Offenbarungswirken glaubend ergreifen. In Jesu Christi Person und Geisteswirken geht uns die Gewißheit einer Macht auf, aus der nicht etwa nur der Geistesprozeß der Menschheit hervorquillt, sondern die auf den einzelnen Glaubenden und sein persönliches Bedürfen erlösend und erziehend eingeht, einer Macht, zu der wir darum auch in unserer persönlichen Not beten können.

Jesus Christus erscheint in der religionsgeschichtlichen Betrachtung meistens nur als religiöser Heros oder Genius, als Prophet und Stifter einer neuen Religion. Es ist auch durchaus verständlich, daß sie, solange sie sich in der geschichtlichen Untersuchung bewegt, Jesum unter solche Begriffe stellt (vgl. oben S. 59f.). Auch Kaftan (Dogmatik, 3. Aufl. 1901, S. 431 § 46, 2) erkennt es als berechtigt an, daß wir den Begriff des Heroischen bei Jesu Christo zum Vergleich und zur Verdeutlichung heranziehen. Aber unter diesem Begriff ordnen wir, wie Kaftan mit Recht ausführt, Jesum mit andern Heroen der Religionsgeschichte zusammen. Dasselbe geschieht auch, wenn wir ihn als Religionsstifter bezeichnen. Das, was unser Glaube von der Person Jesu Christi einzigartiges aussagt, kommt also in jenen Begriffen noch gar nicht zum Ausdruck. Verständlich daher, daß der einfache Glaube jene Charakterisierung Jesu als „Heros“ und „Genius“ sogar als eine wehtuende Entwürdigung empfindet, um so mehr, als diese Begriffe dem vom Christentum überwundenen religiösen Glauben der antiken Welt entstammen! Wir mögen demgegenüber uns gewöhnt haben, von diesen Begriffen alle ethnisierenden Reminiszenzen abzustreifen und sie, ebenso wie die ganz unanstößigen Ausdrücke „Prophet“ und „Religionsstifter“,

nur zur Bezeichnung originaler, führender Geister in der Geistesgeschichte und besonders in der Religionsgeschichte der Menschheit zu gebrauchen. Aber nur um so bestimmter muß es dann die christliche Glaubenslehre zum Ausdruck bringen, daß der Glaube an Jesum Christum sich mit diesen Kategorien, die für den „nivellierenden Verstand" (Kaftan a. a. O.) eine „Verführung zur Unwahrheit" in sich schließen, nicht begnügt, sondern ihn in seiner Besonderheit allen andern gegenüber als den Heiland und Herrn anerkennt. Erst das Bekenntnis zu Jesu als dem Heiland oder Erlöser spricht es aus, daß er nicht nur eine der originalen Persönlichkeiten ist, denen die Menschheit Förderung im religiösen Leben zu verdanken hat, sondern daß er uns das wirklich gibt, wonach andere Religionsstifter nur strebten, Freiheit von Sünde und Welt. Und die Anerkennung Jesu als des Herrn schließt das Zeugnis in sich, daß der Glaubende ihn nicht nur den Größen der Vergangenheit zurechnet, sondern sich vor ihm als dem lebendig gegenwärtigen und wirkungsmächtigen Herrn seines Reichs beugt und aus seinem Geiste lebt.

Der religionsgeschichtlichen Betrachtung liegt es endlich nahe, den Geist Jesu Christi nur als eine, wenn auch besonders bedeutsame Strömung in der Geschichte des religiösen Geistes der Menschheit anzusehen, ja ihn überhaupt der Gesamtgeschichte des menschlichen Kultur- und Geisteslebens einzureihen. Es ist bezeichnend, wie diese Stimmung auch in ein solches Buch hereinragt, wie Boussets „Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte" (Halle a. S. 1903). Es war gewiß ein Unrecht, wenn auf der letzten preußischen Generalsynode Stöcker das Buch Boussets, nach einigen ihm zugeflogenen Blättern desselben, als typisches Produkt des modernen Naturalismus in der

Theologie hinstellte. Es ist nicht nur ein eigentümlicher Begriff von Naturalismus, der dabei als Fechterwaffe dienen mußte, sondern Boussets Buch enthält auch eine klare und entschiedene Begründung für die Ueberlegenheit des Christentums über alle andern Religionen: das Christentum ist ihm die Religion, die allein von allen nationalen und zeremoniell-kultischen Schranken befreit ist und sich dem einzelnen Menschen ebenso wie der menschlichen Gemeinschaft als ethische Erlösungsreligion und zugleich als kulturfördernde Macht darbietet. Aber wenn auch nicht entschuldbar, doch wenigstens verständlich wird der Eindruck, den Stöcker von dem Buch empfing, aus den Ausführungen Boussets über die Zukunft des Christentums. Hier werden die christlichen Anschauungen mit dem Kulturleben der Gegenwart, wie es in Goethe und Bismarck verkörpert ist, verglichen und auf das Maß reduziert, das ihre Verträglichkeit mit der modernen Kultur garantiert. Gerade diese Partien des zum Teil vortrefflichen Buches scheinen mir mit sehr rascher Feder hingeworfen zu sein. Es ist in ihnen nicht sorgsam genug abgewogen, wieviel von dem Geiste Bismarcks und Goethes mit dem Geiste Jesu Christi verträglich ist, wieviel dagegen auch von dem Geiste Goethes, der nach Bousset als ein Genius in der Welt „der tiefsten Innerlichkeit" dasteht, „mit allen Dämonen siegreich ringend und sie tapfer niederzwingend" [?], nicht hinanreicht an den Geist Jesu Christi oder ihm sogar zuwider ist. — Angesichts solcher Unsicherheiten der Religionshistoriker, die den Begriff der Erlösungsreligion nicht zur Klarheit kommen lassen, erwächst der christlichen Dogmatik und Ethik eine schwierige Aufgabe. Sie muß zeigen, inwiefern wir in allem wirklichen Kulturleben, das eine Herrschaft des menschlichen Geistes über die Natur und eine Vergeistigung der menschlichen Ge-

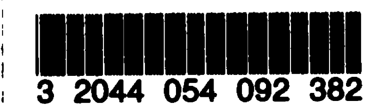
meinschaft bedeutet, ein Werk des schaffenden göttlichen Geistes erblicken dürfen. Aber sie muß zugleich scharf hervorheben, daß wir, innerhalb dieses weiten Gebietes, in dem erlösenden und erziehenden Wirken Jesu Christi ein Wirken des „heiligen Geistes" erkennen. Denn dieses zieht uns in die Gemeinschaft mit Gott selbst hinein: in ihm teilt sich Gott selbst mit seiner Liebe und seiner Heiligkeit den Glaubenden mit, so daß sie in Gotteskindschaft und in der Zucht und Liebe „an seiner Heiligkeit teilgewinnen". Erst dieses Wirken des heiligen Geistes wird uns zu dem Maßstab, an dem wir im allgemeinen menschlichen Geistesleben unterscheiden, was ihm verwandt und was ihm zuwider, was Gottes Werk und was gottwidrig ist.

Unsere Forderungen für die Dogmatik und Ethik mag zum Schluß These 8 zusammenfassen: Gegenüber allem Historizismus hat die christliche Glaubens- und Sittenlehre die Aufgabe, die Frage nach den ewigen Realitäten der Glaubenswelt und nach den ewigen Normen und Zielen des Christen und der Christenheit zu erheben. Auch die Arbeitsweise der beiden Disziplinen, namentlich im Verhältnis zur Schrift, wird durch die religionshistorische Forschung nicht auf eine ganz neue Bahn geführt, sondern nur zu einem konsequenten Verfolgen des längst betretenen Weges, nämlich der Schriftverwertung im Geiste der Freiheit, veranlaßt. Ihrem Inhalt nach kann die Glaubenslehre sich nur so lange wirklich christlich nennen, als sie sich auf die Offenbarung Gottes in Jesu Christo gründet; daher auch nur so lange, als sie in der Lehre von Gott einen zwar nicht äußerlichen (nur quantitativ und kausal gefaßten), aber innerlichen (qualitativ und final verstandenen) Supranaturalismus und ein persönliches Walten Gottes behauptet, als sie in Jesu Christo nicht nur den religiösen Heros und Genius, sondern den

Heiland und Herrn im Reiche Gottes anerkennt, als sie endlich den heiligen Gottesgeist, der in Jesu und durch Jesum wirkt, klar aus dem allgemeinen Geistesleben der Menschheit heraushebt. Besonders an dem letzten Punkt hängt auch die Christlichkeit der Sittenlehre.

Blicken wir zurück auf das Ganze unserer Vorlesungen! Nicht dem Strom der Wissenschaft selbst will ich mich entgegenstemmen; — das wäre ein vergebliches und törichtes Unterfangen. Aber ich habe versucht, da wo er über seine Ufer zu fluten droht, Dämme aufzuwerfen und zu befestigen. — Ist nicht auch das ein undankbares Geschäft? Eine mutig und siegesgewiß vordringende Richtung hört den Warner nicht gern, auch wenn er nicht eine schroff abweisende Haltung einnimmt. Aber ich fühle zu dieser Warnung mich doch verpflichtet durch das Gewissen, sowohl durch das wissenschaftliche, als durch das im Glauben gebundene christliche Gewissen. Denn ich bin überzeugt, daß manchem Einzelnen, der noch nicht fest auf dem Grunde seines Glaubens steht und der in Gefahr ist, durch den Strom der religionsgeschichtlichen Methode hinweggerissen zu werden, ein klärendes, vor Abwegen warnendes Wort heilsam sein kann. Und es scheint mir, daß auch um unserer theologischen Wissenschaft willen, in der jener überflutende Strom manches fruchtbare Arbeitsfeld zu verheeren droht, der Versuch gemacht werden muß, dieser Gefahr zu wehren. Ich lebe der guten Zuversicht, daß es gerade dadurch ermöglicht wird, die Gewässer jenes Stromes in geordneten Kanälen dem Ackerboden der Theologie zuzuleiten und ihn so zu befruchten. Bei aller unserer Arbeit aber schauen wir auf zu Dem, der allein „das Gedeihen gibt."

Namenverzeichnis.


3 2044 054 092 382


G.E. STECHERT
Co.

